Constantin Noica

SENTIMENTUL ROMÂNESC AL FIINȚEI

Coperta de
Ileana Bratu

Constantin Noica

SENTIMENTUL ROMÂNESC AL FIINȚEI

EDITURA EMINESCU — 1978

CUVÎNT ÎNAINTE

Dacă pe pămîntul românesc ar crește o plantă hrănitoare ce nu se găsește în alte părți, ar trebui să dăm socoteală de ea. Dacă în vorbirea noastră s-au ivit cuvinte și înțelesuri ce pot îmbogăți gîndul omului, dar nu au apărut în vorbirea și cugetul altora, sîntem de asemenea datori să dăm socoteală de ele.

Un astfel de cuvînt este „întru“ ; un asemenea înțeles ne pare a fi cel al ființei. În fapt, înțelesul deosebit al ființei, la noi, este poate lucrarea înțelesurilor deosebite ale lui „întru“, care a venit să exprime ființa dinăuntru *parcă, sugerînd că* a fi *înseamnă „a fi întru ceva“, adică a fi în și nu pe deplin în ceva, a se odihni dar a și năzui, a se închide dar și a se deschide. Ființa a fost astfel scoasă din încremenire și s-a clătinat. Dar dacă nu s-ar clătina, ar fi cu adevărat ? Ce fel de ființă este aceea în care nu e loc pentru nici o vibrație și nici o devenire?*

Ceva nou ni s-a părut că iese astfel de aici, diversificînd ființa și punînd-o în neașezare, în loc s-o lase

unitară și calmă, cum părea cînd era privită dinafară. Atunci ființa și-a pierdut, odată cu caracterul ei absolut, gravitatea. Pentru sensibilitatea noastră speculativă infuză, ființa are o bună margine de libertate și — în termenii noștri — o fragedă fire. Aceasta nu înseamnă lipsă de răspundere în ce privește problema ființei, ci instituirea unui concept deschis al ei.

Cei care au plecat de la gravitatea ființei și conceptul ei închis au ajuns la neant și absurd, ca în cîteva orientări contemporane din Apus. Frageda fire a ființei, în schimb, nu dă sentimentul fragilității ei, cît pe cel al prezenței ei universale, chiar dacă la niveluri și intensități diferite. Încercăm astfel să vorbim despre un sentiment românesc mai deosebit al ființei, așa cum s-a putut spune că sufletul germanic are un sentiment deosebit al devenirii, cel rus unul deosebit al spațiului și cel american un sentiment deosebit al eficienței.

La fel cum Eminescu spunea despre limba noastră: „a ieșit limba aceasta din învăluirile trecutului", am putea spune și despre ideea românească de ființă că iese astăzi din învăluirile trecutului și ale limbii însăși.

Paginile de față, cel puțin, se străduiesc să pună în lumină acest lucru. Nu poate fi vorba de o lucrare filosofică, de vreme ce nu o reflexiune speculativă este învăluită în limba sau în basmele și creațiile noastre, de unde desprindem gîndul ființei; doar la Eminescu ar părea să fie în joc o viziune filosofică, deși nici la el una organizată. Dar dacă nu ne propunem a face din lucrarea de față una filosofică asupra ideii de ființă, s-ar putea încerca una în prelungirea acestor interpretări.

După ce am scris despre cîteva cuvinte românești și acum despre sporul adus de ele în problematica ființei, închipuim o încercare asupra ființei care să nu mai fie direct tributară cuvintelor și sensurilor românești. Dar se va fi născut și ea, dacă va reuși, din prisosurile lor.[1]

Autorul

[1] *Notă.* Unele pagini din scrierea de față au apărut, între 1970—1976, ca articole în revista *Steaua*, iar *Introducerea* în revista *Transilvania*, 1974.

INTRODUCERE

Ca orice ființă pe lumea aceasta, un popor este o bună închidere ce se deschide. Determinările întru sine ale poporului român sînt cunoscute. Deschiderile lui nu s-au încheiat încă.

Pentru o închidere ce se deschide, limba noastră are un cuvînt deosebit, prepoziția *întru*, ce nu-și găsește lesne echivalentul în marile limbi europene. Dar unui vorbitor de limbă română nu mai este necesar să i se pună în lumină nuanțele lui *întru*. Cel mult i se poate aminti că, provenită din adverbul latin *intro*, ce însemna înăuntru, prepoziția noastră a adus și sensul de *în spre*, dînd astfel o bună tensiune, care este de esența spiritului, de a fi în același timp *în* ceva (într-un orizont, într-un sistem) și de a tinde către acel lucru.

Astfel, prin determinările propriei sale istorii, civilizația noastră a fost *întru un spațiu dat*. Ea nu a roit, cum a făcut civilizația helenică, dînd colonii proprii pe toate coastele învecinate; nu și-a aproximat spațiul, ca civi-

lizația germană ; nu a colonizat pe alții, cum a făcut civilizația anglo-saxonă. A fost întru spațiul din jurul Carpaților. Prin acest spațiu au trecut și alte seminții ; dar au trecut, numai. Noi am rămas în el. Și am stat așa de bine întru el, încît unele popoare migratoare au trebuit să se așeze în jurul lui, iar altele s-au topit în ființa noastră.

La fel ca într-un spațiu, civilizația noastră a fost *întru o limbă*, cea latină. Vecinii de jos, din stînga, din dreapta, ne-au dat multe și admirabile cuvinte, dar toate s-au lăsat prinse în limba aceasta de obîrșie latină. Iar cînd, în veacul al XIX-lea, legăturile noastre cu restul lumii s-au refăcut, latinitatea limbii s-a regăsit nu numai ca obîrșie, dar și în act, prin absorbirea, ca din cămările proprii, a numeroase cuvinte din limba-matcă, latina, și limba soră, franceza.

Civilizația noastră, chiar la treapta spiritului, s-a desfășurat de-a lungul timpurilor precumpănitor întru ceva : *întru natură*. Nu se poate vorbi de panteism, cum s-a încercat uneori, dar nu este în joc nici experiența comună a naturii. Viața noastră spirituală a fost întru realitatea cuprinzătoare și plină de înțelesuri a Maicii firi, dîndu-ne acel sentiment al realului concret despre care vorbesc toți cei ce cunosc sufletul românesc. Iar în timp ce alte popoare opun naturii spiritul, aici ele s-au împletit, tăria extremă a spiritului netransformîndu-se niciodată în excesele lui.

Cînd civilizația noastră s-a ridicat pînă la cultură, ea nu a creat totul din nou, ci a fost, ca și în fața naturii, *întru culturi istorice* date. Nu s-a ivit la noi ispita deșartă a noutății totale. Noi am știut să aducem noutatea *întru* ceea ce ne era istoricește propriu. De aceea s-a pu-

tut spune, de pildă, despre arta noastră cum că originalitatea ei constă în a da „o sinteză armonioasă“, adică în a face ca noutatea să nu fie în lucrul însuşi, cît întru el.

S-a spus că civilizaţia noastră este între două lumi. Nu cumva *întru două lumi ?* Sîntem între Orientul Apropiat, dar şi Îndepărtat (despre deschiderea noastră către cultura indiană, Blaga, într-o admirabilă pagină postumă, spune lucruri hotărîtoare) şi între Apus. Nici unul, nici altul nu au pus pecetea lor pe noi, dar aşa cum mijlocim geografic, nu am putea mijloci şi spiritual ?

Oricum, civilizaţia noastră are privilegiul de a fi *întru o tradiţie* care să poată reprezenta un factor activ. Unele popoare, copleşite de numărul secolelor apuse, nu au putut lăsa activă tradiţia lor decît într-o mai mică măsură, astfel că, pentru ele, a trăi în spirit de tradiţie, sau de modernitate, a putut fi o neîncetată sfîşiere. Noi putem fi şi mai departe *întru ceea ce am fost,* înaintînd totodată cu veacul.

Pe baza acestei tradiţii, poporul român are o mai largă întîlnire decît alţii cu valorile spiritului ; căci prin ea însăşi tradiţia înseamnă păstrarea *întru spirit* a ceea ce a fost bun în trecut. Dar o asemenea potrivită aşezare întru cele ale spiritului ar fi putut să se traducă mai mult printr-o închidere, oricît de strălucită ar fi fost ea, anume într-o cultură folclorică — şi atît. Noi însă am avut veacul al XVII-lea, cel al marilor personalităţi, iar a doua jumătate a veacului al XIX-lea a putut de asemenea da mari personalităţi culturale ; şi dealtfel, natura acestei culturi folclorice, ca şi felul întîlnirii noastre cu valorile, nu se ridică împotriva noutăţilor veacului, ci se împletesc în chip neaşteptat de bine cu ele.

Poate că veacul însuşi are nevoie să-şi angajeze teribilele sale noutăţi *întru ceva*. În acest sens, experienţa noastră spirituală ar putea nu numai să ne înveţe cum să fim noi înşine întru lumea de astăzi, dar şi cum să fim de folos unei astfel de lumi înnoitoare.

Numai că, de rîndul acesta, deschiderile noastre trebuie să fie, şi într-adevăr se arată a fi, însemnate. O bună deschidere în spaţiul lor îşi încearcă, fireşte, majoritatea popoarelor ; la fel, prin cultură, ele îşi încearcă o deschidere a limbii lor. Dar o bună deschidere către natură, în ceasul revoluţiei tehnico-ştiinţifice, nu mai au toate comunităţile, nici o bună experienţă a tradiţiei şi a valorilor. Iar ceea ce cu siguranţă nu este dat altor comunităţi de astăzi, este deschiderea posibilă întru cele două lumi. Vestul cu Extremul Vest şi Orientul Apropiat cu Extremul Orient, două lumi a căror întîlnire stă să se producă. Nicăieri situaţia „închiderii ce se poate deschide" nu apare cu atîta relief istoric : două lumi masive închid, în întîlnirea lor, o comunitate, care în loc să fie strivită de ele, ca la o răscruce, poate să se deschidă către ele şi, mai ales, *să le deschidă una către alta.*

Aici s-ar putea înscrie, cu rol pozitiv, adecvaţia noastră sau înrudirea cu noutăţile veacului, laolaltă cu păstrarea unor valori ce sînt mai vechi decît veacul.

Dacă te întrebi de ce poporului acestuia i-au reuşit afirmările de sine din trecut, şi de ce în Europa de astăzi el păstrează sorţii cîtorva bune deschideri, răspunsul ar putea să fie : pentru că el are o potrivită întîlnire cu fiinţa. Nu oricui fiinţa i se arată în acelaşi chip ; nu oricine o resimte ca un fel de „a fi întru". Există conştiinţe pentru care fiinţa este un fel de „a fi în", respectiv

în ceva absolut, gata dat, de neclintit. De aici, în parte, și prăbușirile posibile ale omului.

Dar ființa este limpede un fel de „a fi întru". E de-ajuns să ne gîndim la ființa omului. Fiecare dintre noi este determinat, ca om, de o natură individuală, în care se simte îngrădit, dar prin care, tocmai, este dator să se deschidă către omenesc; fiecare ține de o ființă națională și una socială, prin care poate și trebuie să se deschidă către universal. La fel, orice făptură este în limitație, dar spre *a fi* cu adevărat trebuie să treacă, dintr-o limitație ce limitează, într-una ce nu limitează. *Întru,* care sugerează tocmai o asemenea limitație ce nu limitează, este în fapt o întrebare. Ni se pare că trebuie să resimțim ființa, în primul ceas, ca o întrebare, iar nu ca un răspuns. Totul pleacă, în om, de la întrebare, la drept vorbind. De aceea, spre a cerceta sentimentul românesc al ființei, este potrivit să vedem dacă felul nostru de a interoga face dreptate întrebării și dacă nu cumva el spune gîndului ceva deosebit de al altora.

Cap. I

ORIZONTUL ÎNTREBĂRII

Cînd capeţi un răspuns, te „luminezi". Cînd pui o întrebare, în schimb, luminezi lucrurile. Este vorba de o luminare a lor la propriu, o punere a lor în lumină, în sensul că deschizi un orizont, unde lucrurile pot apărea lămurit sau nu. Felul cum proiectezi fascicolul de lumină, întrebînd, este felul cum înfrunţi lucrurile, iar bogăţia modalităţilor de interogaţie ţine, nu mai mult de subtilitatea conştiinţei ce întreabă, decît de subtilitatea existentului asupra căruia întreabă. În definitiv, ce sens ar avea să nuanţezi întrebările asupra unei realităţi grosolane ? Realitatea ea însăşi trebuie să aibe stări, trimiteri, înclinări şi declinări felurite, pentru ca bogăţia de nuanţe a întrebărilor să aibă sens. De aceea iscusinţa întrebărilor pe care le poţi pune în vorbirea românească este nu neapărat partea omului de aici, pe care istoria nu l-a răsfăţat prea mult, cît partea lucrurilor, al căror răsfăţ el a ştiut totuşi să-l vadă.

1) Întîi, întrebarea aduce o *suspendare*. Fiecare lucru în parte și lumea ca un tot se pot „suspenda" un moment prin întrebare. Cu ea, lumea nici nu este, dar nici nu încetează să fie. Iar ceea ce pare să se petreacă doar în conștiința întrebătoare (lumea este pusă în paranteză „pentru mine"; ea există în realitate, dar este suspendată și problematică doar în ochii mei) privește în fapt înseși temeiurile lucrului. Este el? Nu se clatină el în adîncul lui, sau nu-i arată clătinarea tocmai interogația asupră-i, atunci cînd îl trimite pînă la temeiurile lui, așadar pînă la facerea lui cu putință?

Nu este nevoie de întrebarea „este ori nu așa?" spre a indica faptul că orice lucru stă sau a stat sub o nesiguranță inițială; ajunge întrebarea „cine este?" sau „ce este?", pusă ființei sau lucrului — o întrebare ce pe om îl clatină oricînd, căci îl face atent asupra a ce este el *în fond* — spre a le trimite la titlul lor originar de identitate.

De aceea, ca fiind vorba de o suspendare, în aproape toate limbile întrebarea orală se face printr-o intonație interogativă, în speță prin ridicarea de ton. Vorbirea însăși, înălțîndu-se, intră în suspensie, spre a arăta că toate — gîndul despre lucru, demersul de existență și de cunoaștere, într-un fel lucrul însuși — stau suspendate, înainte de a reveni, ca o noutate sau reînnoire, în sînul realității. Întrebarea „regenerează" realitatea.

2) În al doilea rînd, pentru că o poate regenera parte cu parte sau întreagă, întrebarea devine o în-doire asupra realității, adică o dublare, într-un sens o oglindire a ei. Și într-adevăr, întrebarea însoțește ca o oglindă realitatea, după cum însoțește întregul univers al enun-

țurilor. Tot ce asertăm poate fi pus sub interogație, la fel cu tot ce se vede și este. Aristotel spunea despre suflet cum că el *este*, într-un fel, toate lucrurile, gîndindu-se la nesfîrșita capacitate de a le înregistra și concepe. Întrebarea, însă, *este* toate lucrurile într-un sens și mai exact : le suspendă pe toate și le redă tuturor imaginea prin oglindire. Iar ca într-o oglindă, imaginea din întrebare este răsturnată.

Dacă pentru primul caracter al interogativității, cel de a suspenda lucrurile, semnificativă era, pentru întrebarea exprimată, ridicarea de ton, pentru acest de al doilea caracter este semnificativ faptul că întrebarea se face cu *inversiunea* ordinii cuvintelor. Iarăși, în cele mai multe limbi, interogația se poate face așezînd predicatul înaintea subiectului („bate vîntul ?") și eventual printr-o altă ordonare a părților propoziției. În cîte o limbă oarecum mecanic dezvoltată, cum este engleza, răsturnarea adusă de întrebare, în întreg universul enunțurilor, se dezvăluie limpede, prin felul automat cum se face interogația : orice afirmație este reluată, cu întrebarea, prin negativă, și orice negație prin afirmativă. (Vîntul bate. Nu bate ? — Nu bate vîntul. Bate ?) Cînd gramatica ne spune că inversiunea formelor verbale compuse, în limbi ca a noastră, este arhaică și regională („Plăcutu-ți-a ?"), ea uită să adaoge că inversiunea este de esența întrebării, care trece în oglinda ei totul.

3) În al treilea rînd, tot în esența interogativității stă, prin răsturnarea pe care o aduce, să-și poată alia *negația* sau unele formulări negative. Mecanismul interogației în limba engleză are cu adevărat ceva prea mecanic în el. În diverse limbi, nu numai că interogația se face cu

negarea unei afirmaţii, dar ea se face chiar cu o negare a negaţiei, sau măcar o dublare a ei, folosindu-se expresii ca : nu-i aşa ? sau la noi : nu cumva ? („Nu-i aşa că *nu* bate vîntul ?“) Iar asemenea expresii, ba chiar negaţia simplă, pot intra în joc din plin nu doar cînd e vorba de universul enunţurilor, ci şi de cel al lucrurilor sau proceselor denumite şi puse în suspensie de întrebare, cum se va vedea îndată.

Într-adevăr, cu această capacitate de a-şi alia în formă negaţia, interogativitatea riscă să devină negativitate chiar prin conţinutul ei, sau măcar în funcţia ei. În-doirea de lucruri poate duce şi la tăgada lor pură şi simplă. În orice caz, interogaţia arată de pe acum că ea nu înţelege să fie numai o „replică“ a lucrurilor, respectiv o suspendare şi oglindire a lor. Întrebarea asupră-le şi revenirea ei înseamnă în unele cazuri — după cum şi-a dat seama simţul comun — respingerea lor. Un anumit caracter „daimonic“ al întrebării apare limpede, cu sensul lui de tăgadă posibilă. Uneori, e drept, poate fi în întrebare ceva daimonic în sens neutru (ca în conceptul de „demonie“ al lui Goethe), adică sugestia că interogativitatea poate trezi în jurul unui lucru o bogăţie de nestăpînit în chip raţional ; aşa era în capacitatea interogaţiei de a suspenda orice, respectiv de a oglindi orice aspect real. Dar acum, cu negaţia, ea îşi arată ceva din natura ei mai acuzat-demonică, în măsura în care poate ajunge pînă la tăgăduire. Aşa se întîmplă cu scepticismul de totdeauna, în care întrebarea este direct aliată cu negaţia, sau prin ea însăşi reprezintă o tentativă de negaţie.

4) Dar negativitatea de desființare este doar un exces al interogativității ; caracteristică este mai degrabă negativitatea de *nedeterminare*. Interogativitatea depășește negația frustă și se regăsește ca deschidere neutrală. Ea nu interzice, cum vrea negația absolută, ci, dimpotrivă, autoriză prea mult, cum vrea negația specifică. În fața cîte unui lucru ori proces, spui : nu e asta, nici asta. Dar ce este ? Este „ceva", adică *ce va* fi, după cum procesul se petrece cîndva, undeva, cumva, cu toate expresiile acelea nedeterminate legate de viitor, atît de limpede active în vorbirea românească.

Căci aspectul acesta esențial al interogativității se reflectă și de astă dată în formele de exprimare. Dacă la suspendare întrebarea se făcea prin ridicarea de ton, la oglindirea răsturnată prin inversiunea cuvintelor și la împletirea cu negația prin formele interogative negatoare, acum la „nedeterminare" întrebarea se face prin formulări specifice încă, pe care lingvistica le înregistrează, dar nu pare să le și explice.

Așa se ivește în limba noastră nu numai acel „cumva", care se putea asocia lui „nu", dar care poate fi folosit și liber („bate cumva vîntul ?") ; apar de asemenea, la noi în particular, formele de interogație derivate din disjunctive, care vin în chip limpede să pună în lumină nedeterminarea. Interogația în limba noastră — și dacă nu numai în ea, în orice caz aici cu o bogăție în plus — se face cu foste conjuncții *disjunctive* sau cu altele devenite o clipă disjunctive, în evoluția lor semantică.

Pe primul plan stă interogativul *oare*, prin care se poate face orice întrebare, fie ea totală sau parțială. Dar „oare" provine, după unii lingviști, din latinescul *hora*, ceas, timp. „Oară" — spun dicționarele (de exemplu *Dic-*

ționarul etimologic al lui Candrea și Densusianu) — a fost întrebuințat mai întîi ca adverb, însemnînd „acum"; iar din construcții de tipul „oară-oară", însemnînd „acum-acum", ca în formularea „oară unul... oară altul", s-a dezvoltat formularea disjunctivă *ori-ori,* care a putut da pe *ori* pur și simplu, așadar conjuncția disjunctivă. (Merită aici să fie subliniată bogăția formulărilor disjunctive, și care nu se reduc neapărat la o simplă alternativă, din limba noastră : *ori-ori, veri-veri, sau-sau, au-au, fie-fie, cînd-cînd, ici-ici, măcar-măcar, uneori-alteori.)*

Iar interogativul ? El se explică, spune același dicționar, tot prin funcția adverbială primitivă (adică tot prin sensul de „acum"). — Dar ni se pare mai potrivit să spunem că *oare* interogativ preia asupră-și *întreaga* evoluție semantică a cuvîntului, mai ales sensul disjunctivului. Într-adevăr, „ori e unul, ori e altul", nu trece el firesc în „oare e unul, oare e altul ?". Iar toate sensurile generale și nedeterminate pe care le aduce *ori* în compunere : *oricînd, oricare, orice, oricum* (sau sufixal : *alteori, rareori, deseori, uneori)* sînt solidare cu *oare* pînă la dublarea cu el, putîndu-se spune, la primele : *oarecum, oarecare, oarece* (în timp ce, cu sensul originar de *oră* și *timp, oară* supraviețuiește în expresii ca : *bunăoară, odinioară, doară, deoarece).*

Împletirea interogativului cu disjunctivul și cu nedeterminarea apare limpede, în limba noastră, și dintr-o a doua expresie interogativă, mai învechită, anume *au* („au bate vîntul ?"). *Au* nu este altceva decît latinul *aut,* care putea și el avea un sens interogativ, dar a dat, în celelalte limbi romanice, doar corespondentul lui *sau.* În *Etymologicum magnum,* Hasdeu scrie : „Numai la români această conjuncțiune a dezvoltat sensul deplin interoga-

tiv, astfel că s-a specializat prin el față de sinonimii *sau* și *ori* = vechiul *veri*, și s-a apropiat de *ore*, vechiul *oare*". Iar la fel cu *oare*, adăugăm, particula aceasta interogativă poate da forme nedeterminate, chiar dacă mai rare : *au-unde* se putea scrie în traducerea biblică din 1648. Nedeterminarea și deschiderea disjunctivă sînt efectiv solidare cu interogația.

La început nimic nu părea să prindă ființă sub întrebare. În exprimarea ei, ea indica o simplă suspendare a ce este, printr-o ridicare de ton ; sau dădea o imagine a răsturnării lucrurilor, ca într-o oglindă, prin inversiune ; sau, în sfîrșit, aducea îndoială pură și simplă de lucruri, pînă la tăgada lor. Dar cu acest al patrulea fel de a se alcătui, întrebarea vine să arate că ea nu înregistrează lumea așa cum este — cel mult suspendînd-o, răsturnînd-o sau negînd-o —, ci o pune cu adevărat în nehotărîre, ca și cum ar pregăti noi hotărîri în ea. Și într-adevăr, de la formele cu *va* — ca în : *nu cumva, undeva, cîndva* — se putea presimți lucrarea aceasta nouă și adînc caracterizatoare pentru întrebare, de a deschide către o lume *viitoare*, cu sorți de a croi căi în nedeterminarea ei.

5) Din solidaritatea deschiderii disjunctive cu interogația, reiese un nou caracter al acesteia din urmă, care de astă dată indică interogația matură, reflectată : pe cea *indirectă*. Nu interogația directă, ce are prea adesea în ea naivitatea, mirarea, neștiința sau neștiința simulată uneori, ca și îndoiala, nesiguranța, perplexitatea, nu ea dă măsura deplină a interogativității, ci modalitatea ei secundă („e o problemă *dacă...*"). Dacă disjuncția este solidară cu nedeterminarea, este pentru că reprezintă

organizarea acesteia. Din felul cum disjuncția stăpînește nedeterminarea și o organizează în părți de alternativă distincte, întrebarea își trage, pentru forma ei matură, pe acel *dacă* atît de semnificativ și cu funcții atît de active în toate limbile, pare-se. El poate arăta, acum, cît de mult a ieșit interogația din orice condiție de ignoranță ; căci : „nu știu dacă..." sau : „nu știu dacă nu cumva..." exprimă tocmai contrariul ignoranței.

„Dacă" nu e doar ipotetic, este și thetic : instituie ceva. Nu e doar condițional și optativ, este și deliberativ. El reia, într-un fel, toate funcțiile întrebării : suspendă, oglindește, răstoarnă, neagă prin trecere în irealitate, afirmă prin deschidere nedeterminată către realitate, dar în cele din urmă organizează nedeterminarea. Gramatica înregistrează faptul că numai interogativele „totale" se introduc prin conjuncția „dacă". Dar e firesc să fie așa, întrucît cele particulare sînt de la început organizate („mă întreb *cine* vine", „vreau să știu *cum* este"), ba încă, după cum am putea vedea, particulele lor interogative sînt expresia organizării categoriale a lucrurilor (cînd, unde, cum), nemaifiind nevoie de o desprindere de nedeterminare. Întrebarea înseamnă deci, la treapta aceasta, cu mult mai mult decît ignoranță sau suspendare și reținere în fața a ceva : înseamnă înstăpînire asupra unui domeniu, și una într-astfel de controlată încît, acolo unde domeniul nu este organizat prin natura întrebării, adică în cazul întrebării parțiale, interogația indirectă vine ea să scoată domeniul din răspîndirea lui, strîngîndu-l sub o condiție, o presupunere și chiar o punere. Cînd, așadar, trece în modalitatea indirectă, interogația începe să spună ceva, peste tot.

De la irealitate la realitatea necesară, simpla conjuncție dacă (la noi și „de“, sau unele forme de răsturnare ale verbului) străbate toată întinderea zonelor din jurul ființei. Ea însoțește firesc modul irealului („dacă ar fi“, „de va fi fiind“), trece suveran prin afirmarea de realitate, pe care însă o modulează în fel și chip („dacă n-ar fi nu s-ar povesti“, afirmarea indirectă cum că este ; „dacă a fost așa, s-a întîmplat așa...“, afirmare temporală a ce este ; „dacă trece vremea mea...“, afirmarea lui cauzală ; „dacă voi nu mă vreți...“, afirmarea lui concesivă), și ajunge la acel „dacă așa... atunci“, al logicii stoice și moderne, care duce la inferența necesară, exprimînd cea mai puternică necesitate a situațiilor și proceselor, necesitatea lor logică. Pe toate acestea, alături de dubitativ, potențial, deliberativ, le implică acel „dacă“ al întrebării indirecte, în care surprindem concentrată întreaga natură, descrisă mai sus, a interogativității.

Dar odată cu trecerea ei în modalitatea indirectă, prin care iese acum din răspîndire și începe să spună ceva determinat, nu-și pregătește, oare, interogația propria ei extincțiune în răspuns ?

Aici se înscrie ultima funcție a întrebării : ea organizează, e drept, nedeterminatul, dimpreună cu organizarea adusă de categorii, și începe să spună ceva, odată cu „dacă“ și cu alternativele în care așază nedeterminarea ; orientează, deschide un orizont și „regenerează“ realitatea. Dar, făcînd așa, își arată o anumită independență.

6) Într-adevăr, întrebarea „încarcă“ lumea cu posibil. Ea suscită la viață mai mult decît poate satisface răspunsul. Într-un sens, niciodată întrebarea nu se acoperă cu, sau nu e acoperită de răspuns ; căci în afara

faptului izbitor că, la întrebările de cunoaştere, orice răspuns trezeşte noi întrebări sau lărgeşte întrebarea cea veche (cum s-a întîmplat cu ştiinţa modernă), rămîne faptul că prima întrebare ea însăşi trezea o bogăţie de posibilităţi, care se păstrează ca o aură în jurul răspunsului. Întrebarea parţială, chiar ca şi cea de existenţă — o simplă întrebare oricît de imediată, un „cine vine?“ — proiectează, atît în conştiinţa întrebătorului cît şi asupra lucrului, un fascicol de posibilităţi : ar putea veni mulţi alţii decît cel ce vine. Prin simplul fapt al întrebării, lumea *a sporit*.

Sîntem acum departe de sensul doar auxiliar al interogativităţii, sensul acela de a fi un simplu mijloc de investigaţie, de informare, de precizare sau control, în subordine faţă de răspuns. Nici măcar faptul de a putea fi o replică dată lumii, în parte şi în întreg, nu spune totul despre esenţa ei ; replica este şi ea în subordine faţă de situaţiile date (cum era Ideea lui Platon, cînd părea să dubleze lumea), pe cînd întrebarea trezeşte tocmai situaţii posibile noi. În esenţa întrebării stă *restul* ei posibil, aşadar noutatea eventuală adusă de ea.

Încărcînd fiecare situaţie dată cu noutatea putinţelor pe care le proiectează peste ea, întrebarea regenerează cu adevărat realitatea, nu numai în sensul refacerii ei aşa cum este, dar şi în sensul redresării ei. Un curent electric trebuie „redresat“, cînd este transmis, altminteri el înregistrînd căderi de nivel. Interogativitatea are această funcţie de redresare : prin ea, potenţialul realităţii este ridicat la alt nivel. Cînd este vorba de gîndire, o asemenea funcţie de redresare, posedată de „interogativitate“, apare drept evidentă ; dar dacă se poate vorbi despre o interogativitate a lucrurilor, atunci în ele încă

există ridicări de nivel (orice val în apa mării este o imagine a întrebării) prin sporirea tensiunii sub care se află și se manifestă lucrul.

Iar abia acum întrebarea își justifică exprimarea exterioară din sînul vorbirii. Căci de ce se face întrebarea printr-o ridicare de ton? Ce este *fizic* această creere de dezechilibru sau această ridicare de nivel? Simpla suspendare, prin care o justificam la început, nu explică totul în procedeul fonetic al întrebării. Vorbirea pune în întrebare toată încărcătura necesară spre a ridica potențialul sau tensiunea conținutului ei de gîndire și, într-un fel, al celui de realitate.

Așa cum, psihologic, întrebarea trece prin toate treptele omenescului, de la întrebarea modestă a celui copleșit sau neștiutor, la întrebarea sigură a preaștiutorului, la fel natura întrebării autoriză să se treacă, de la modalitatea stinsă a începutului ei, la plinătatea de acum.

Cu lumile posibile — dar în toate înțelesurile posibilului, cum vom vedea, — interogativitatea aduce o realitate sporîtă în sînul realității. Despre această realitate sporită are de vorbit gîndirea și vorbește, în chip surprinzător, gîndirea infuză a limbii noastre sau sensibilitatea filosofică românească. Este drept că toate celelalte demersuri ale spiritului creator exprimă și ele această realitate sporită, sau măcar posibilul lumii — atît gîndirea mitică, de pildă, cît și cea artistică sau, în chip riguros, cea științifică. Dar singură gîndirea teoretică este *conștientă* de un sens nou de realitate și întîrzie pînă la capăt în el.

Întrebarea, tocmai, este aceea care pregătește accesul la o asemenea realitate suplimentată, mobilizînd în acest scop toată lumea spiritului, cu facultățile lui felurite.

Sensibilitate, imaginație, voință, intelect, rațiune se înrădăcinează, toate, într-un demers originar ca întrebarea (anticii vorbeau despre „mirare"), care exprimă faptul întîlnirii cu lumea externă și deschiderea către noutatea ei.

Cînd spiritul se trezește în lume, el o pune pe aceasta sub semnul întrebării. Căci tot ce vede el este altceva decît îi pare la început : este un fel de cifru manifestat, este lege, sens, rațiune. Dar cum e cu putință aceea ce este ?

Cap. II

MODULAŢII ROMÂNEŞTI ALE FIINŢEI

Cînd vezi mările, rîurile și izvoarele, te întrebi în chip obișnuit : cum este cu putință marea ? cum sînt cu putință rîurile ? dar nu şi : cum sînt cu putinţă izvoarele, cu atît mai puţin izvorul în general. Ești copleșit de imensitatea mării, aşa cum eşti de cea a realităţii ; iar alături de pasivitatea și placiditatea mărilor ori oceanelor, te surprinde activitatea ca și necurmată a rîurilor — pentru grecii antici rîurile erau masculine și mările feminine — la fel cum te surprind, pe planul realităţii, procesele necurmate din sînul ei. Izvoarele, în schimb, rămîn în minoratul firii.

Dar este mai cuprinzătoare, poate, lumea izvorului decît a mării, și în orice caz mai complexă. Un ocean, în imensitatea sa aparentă, este totuși finit. Dar pentru ca izvorul, cu șipotul său necurmat, să fie cu putinţă, nu este nevoie numai de lucrările neştiute din adîncul munţilor și al pămîntului, ci și de colaborarea întregului văzduh. O solidaritate a elementelor, mai intimă și mai

extinsă decît în cazul mărilor ori rîurilor, pune pe lume un simplu izvor, iar a te adînci în această lume a facerii este mai greu, dar și mai plin de învățăminte, decît a da socoteală de bălțile cele mari ori de șuvoaiele de apă ale firii.

Așa cel puțin a crezut să facă, în cultură, omul modern. În genere, pe multe planuri hotărîtoare pentru cultură, el nu a mai explorat direct numai realul, ci și posibilul. „Înainte vreme, legea o dădea existentul ; pentru noi o dă posibilul", spune un om de cultură contemporan, fizicianul Weizsäcker. Pe de altă parte, cînd explorează direct realul, el o face spre a vedea și căpăta posibilități noi, atît pe plan teoretic cît și practic. El a devenit astfel un om cu mai multe „posibilități" decît oricînd, chiar față de omul Antichității grecești care-i servise atîta vreme drept prototip. A avut mai multe întrebări decît el.

În chip surprinzător, la fel a făcut gîndirea infuză românească. La ea de asemenea există, ca în lumea modernă, un fel de investigație prin interogativitate, ducînd la o sporire a realului în sînul realului. Meditația implicită asupra ființei, întreprinsă de limba românească de-a lungul veacurilor, merită să fie scoasă la lumină. Ea s-ar dovedi cu atît mai potrivită cu cît nu ar veni ca o mustrare adusă veacului, ca la un Heidegger, ci ca o încercare de întregire.

De vreme ce gînditorii germani au crezut că pot citi atît de multe în vorbirea limbii lor și a celei grecești, ar putea exista o îndreptățire să pui în joc și experiența altor limbi. În vorbirea românească există o întreagă operă de modulare a ființei. De ce ar fi ea mai puțin semnificativă decît experiența istorică a altor vorbiri ? În

fața gîndului stă acum o vorbire, cum este a noastră, în care se întîmplă ceva straniu la prima vedere și nepetrecut întocmai în alte limbi : ființa, în formularea ei ca verb *(a fi)*, se poate dedubla, se întoarce asupra ei, și se combină cu ea însăși. Făcînd așa, ea diversifică și îmbogățește ideea de ființă.

Cu verbul *a fi* se obțin tot felul de formații lingvistice care, fără a exprima chiar pe „a nu fi", vorbesc totuși despre altceva decît *este*. Dacă te așezi în perspectiva logicii, poți vedea în ele o bună parte din așa-zisa logică modală. Într-adevăr, în timp ce *este* reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingență, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc cîte o expresie specială : „se întîmplă", „e posibil", „e imposibil", „e necesar". Dar iată că în limba română modalitățile acestea ies tot din *a fi*, compus cu el însuși. „Ar fi să fie" exprimă posibilitatea (e cu putință să fie) ; sau „n-a fost să fie" exprimă imposibilitatea, după cum „a fost să fie" exprimă necesitatea. „De-ar fi să fie" exprimă ceva de ordinul contingenței, cu acel „de", nu în sensul subiectiv sau deliberativ, ci în sens obiectiv : dacă s-ar întîmpla să fie.

Dacă este așa, înseamnă că din realitatea însăși ies modurile ființei, sau că logica existentului dă ea singură logica posibilului și a necesarului. S-ar putea să rezulte unele aspecte noi, din perspectiva combinațiilor cu sine ale lui *a fi*, iar prima noutate ar fi că modalitățile sînt mai numeroase decît cele cinci clasice : posibilitate, imposibilitate, necesitate, contingență și, firește, existență. În afara acestora, apare și modalitatea lui „va fi fiind" (prezumtivul), sau aceea a lui „ar fi fost să fie" (posibilitatea închisă), precum și cîteva altele.

S-a spus că orice adverb reprezintă o modalitate, într-un sens. Iată aici, în folosinţa noastră a verbului *a fi*, un criteriu pentru restrîngerea modalităţilor din infinitatea de nuanţe adverbiale : nu ar exista nesfîrşit de multe modalităţi, cel puţin „logice“, ci poate numai cele pe care le-ar da verbul *a fi* cu el însuşi. În definitiv, el este suveranul, în afirmările asupra fiinţei, inclusiv asupra formelor slăbite sau aproximative, alteori întărite, ale gîndirii şi vorbirii în fiinţă.

Aşa stau lucrurile dacă te aşezi în perspectiva logicii. Dar dacă treci în cea a fiinţei, atunci experienţa limbii noastre ar putea da o pagină încă mai interesantă. Există, fireşte, o percepere a realităţii, totale ori parţiale, pe care înţelegem s-o calificăm prin „este“. Şi mai există — în afara realităţii posibile ori necesare — un fel de iminenţă de real („este să fie“), o tentativă în real „(era să fie“), neîmpliniri în real („n-a fost să fie“), absolutizări în real („ a fost să fie“), sau relativizări în el. Ce regiuni ale fiinţei descriu ele ? Şi nu cumva este vorba de zone la fel de însemnate ca acelea pe care le explorăm în chip obişnuit prin „este“ ?

Poate că tocmai expresia de „fragedă fire“, folosită uneori în trecutul limbii noastre, de Cantemir, de pildă, este în măsură să sugereze înţelesul despre fiinţă ce se va putea desprinde din sentimentul românesc al ei. Căci „fraged“ vine, pare-se, de la *fracidus* din latineşte şi termenul este rudă cu *frango*, care dă *fractură*. O contopire de contrarii, semnificativă pentru spiritul şi creativitatea limbii noastre, s-a produs şi aici. Frîngerea, care este dezordinea rigidului, a inertului, a anorganicului, a osului, a devenit solidară cu frăgezimea, care este a organicului şi a cărnii. Incarnată în real, intrată în timpul şi

carnea realului, ființa își pierde rigiditatea, căci altminteri s-ar frînge prin simpla ei întrupare în altceva. Ea devine fragedă, consimte modulației, compune cu lumea și cu făpturile ei de o clipă. Nu sînt oare toate, inșii, gîndurile și galaxiile, făpturi de o clipă în marele cosmos ? Dar ființa trebuie să fie în ele, și nu o poate face altfel decît frăgezindu-se, iar nu frîngîndu-se. A vedea, așadar, ființa în lume înseamnă a merge pe urmele situațiilor în care a intrat ea.

Dacă invoci situațiile în care se așază ființa, datorită formelor de compunere cu sine ale lui *a fi*, atunci vezi că ele pot reaminti de modalitățile *întrebării*, așa cum erau de găsit tot în limba noastră. Există astfel o situație de suspensie a ființei cu „ar fi să fie", care poate perfect corespunde suspendării interogative. Există apoi una de răsturnare și oglindire, tot ca în întrebări, cu „fost-a să fie". Negativul întrebării apare și el în situațiile ființei, nu numai la propriu și direct, cu „n-a fost să fie", dar și indirect, cu „era să fie" (dar nu este). Nedeterminarea apare cu "va fi fiind". Întrebarea indirectă, folosind pe „dacă", pare regîndită în situațiile create de același „ar fi să fie" iar „este să fie" și „a fost să fie" (printre cele ce puteau fi) trimit gîndul la hotărîrile disjunctive și la bogăția alternativelor din sînul întrebărilor maturizate. Funcțiile întrebării nu sînt străine de situațiile ființei.

Rostirea românească pune în joc, în linii mari, următoarele șase situații ale ființei, denumind tot atîtea regiuni din jurul ființei prezente, care este bineînțeles principiul de viață, factorul activ al realității. El se impune de la sine în orice limbă, iar originalitatea limbii noastre

este de a desfășura unele modalități noi, care converg spre el și se validează prin el :

N-a fost să fie
Era să fie
Va fi fiind
Ar fi să fie
Este să fie
A fost să fie.

Pentru toate aceste situații ființa însăși este centrul, sau, mai degrabă, „punctul de acumulare", ca în matematici.

Iată, așadar, un tablou al situațiilor ființei în care situația de ființă atinsă, exprimată prin „este", lipsește în aparență, fiind îmbogățită în fond.

1. N-A FOST SĂ FIE. Întîia situație ontologică, în ființa concepută de limba noastră, și poate întîia a oricărui gînd despre ființă (ca și a oricărei *realități* de ființă, cum vom vedea) o putem considera pe aceea a lui „n-a fost să fie". La prima vedere, poate părea surprinzător să spui că absența ființei reprezintă și ea o situație ontologică. Nu numai vorbitori obișnuiți de limbă română, dar și gînditori în orizontul ei au înțeles greșit, cîteodată, pe acest „n-a fost să fie" ca un fel de resemnare a gîndului și a inimii. Pentru gîndul gol, ar apărea aici un fel de modalitate a imposibilului.

Așa ar arăta lucrurile pentru gîndul gol. Dar „n-a fost să fie" trebuie înțeles ; firește nu atît justificat, printr-o judecată de valoare, cît identificat printr-o judecată de constatare. Dacă e adevărat că el exprimă o situație ce s-a lovit de pragul imposibilității, totuși ceva real apare în modalitatea sa. Ceea ce „n-a fost să fie"

a încercat să fie ; a bătut la poarta realității spre a fi, dar n-a fost. Tentativa de a fi nu poate fi străină de problematica ființei și nu este neant pur.

Doar în matematici nu interesează ce „n-a fost să fie“, căci ele nu pun în joc nici un domeniu de realitate. Peste tot în rest modalitatea *activă* a imposibilului, descrisă de formularea în chestiune, contribuie la „edificarea“ realului. Pentru realul fizic, de pildă, ca și pentru cel uman în toate manifestările lui, ceea ce „n-a fost să fie“ este tocmai o situație în care se originează ființa. Posibilul logic (= ceea ce nu se contrazice) este leneș ; cel ontologic abia iese din indiferență, prin pasiva lui orientare ca „virtualitate“. Cînd Platon spune că în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființă, el dă expresie gîndului că ființa are o aură, dar una prea vagă. „Neființa“ fiecărei realități nu este oricare, ca la antic, ci este una anumită ; și la fel, imposibilul ei este unul anumit.

Pentru fiecare realitate naturală, cercetătorul științific, de pildă, explorează și ce *n-a putut* fi ea. În arborele vieții, ni se spune, lumea insectelor nu a putut ajunge la o dezvoltare deosebită a vieții cerebrale, cum s-a întîmplat pe linia mamiferelor. Înăuntrul cîte unui gen, speciile și-au încercat imposibilul. În natura moartă și în natura vie, toate cele ce n-au fost să fie au modelat pe cele ce sînt. Faptul, în istorie, că răscoala lui Spartacus n-a reușit nu se înscrie în neființa, ci în ființa istoriei.

Cum, oare, se poate vorbi despre un sens exclusiv de supunere, de resemnare și fatalism, în recunoașterea celor ce n-au fost să fie ? Dar este mai degrabă, sau măcar a fost în aceasta, un sens de cunoaștere și de

largă afirmare. Cu cît mergi mai sus pe scara realităților — în zonele omului, de pildă —, cu atît ceea ce n-a fost, dar a încercat să fie, ceea ce s-a propus pe sine ființării, este mai lămuritor pentru ființă. Nu se poate cunoaște ființa sufletească și spirituală a omului fără de imposibilitățile de care s-a lovit el. Viața istorică în sens larg, ca și destinele particulare, se delimitează și se modelează potrivit cu pragurile atinse și de nedepășit. Ființa estetică însăși, sau creațiile omului, nu au sens și adevăr fără subtextul de intenții și demersuri pozitive. Așa cum Michelangelo a distrus sculpturi, care nu țineau de neantul estetic, viața omului și a societății sînt bogate în demersuri creatoare neobiectivate în opere.

Starea de ființă, exprimată prin „n-a fost să fie", este o modalitate clară în slujba ființei însăși. Faptul, de pildă, că pe pămînt viața s-a produs pe bază de carbon și că, într-un sens, „n-a fost să fie" pe bază de siliciu, nu este numai instructiv pe plan științific, ci și constructiv pe plan ontologic. Faptul că în natură și în viața spiritului bat la poarta realului imposibilele face din acestea o modalitate a ființei.

Prima situație în care poate fi aflată ființa este, așadar, cea de ființă neîmplinită. Faptul a fost pus în evidență, de exemplu, de perspectiva deschisă de marxism. Istoria concepută pe această bază a scos la lumină frămîntări sociale și procese economice pozitive — care totuși, în ceasul lor, nu au reușit să iasă la lumină — ele avînd un conținut afirmativ de realitate și fiind anticiparea unei realități istorice depline. Vor urma, în această prezentare a ființei, pe care o întreprinde sau măcar o sugerează rostirea noastră românească : ființa suspendată („era să fie"), ființa eventuală, prezumtivă

(„va fi fiind"), ființa posibilă („ar fi să fie"), ființa intrării în ființă („este să fie, stă să fie") și ființa consumată („a fost să fie").

Dar „situațiile" pe care le pune în lumină investigația se dovedesc astfel modalități ale ființei ce, de pe acum, par a spune și altceva decît a putut pune în lumină investigația *directă* a ființei. În orice caz, problematica tradițională a ființei are o regretabilă tendință : voind să prindă realul, ea se desprinde în fapt tot mai mult de el și tinde să spună tot timpul că ființa *nu* e asta, nici asta ; în timp ce modularea românească a ființei se implîntă tot mai mult în real și tinde să spună nu numai : „este și asta, și asta", dar chiar să treacă la activul ființei neîmplinirile ei.

Tentativa de a fi este și ea un fel de a fi al realității, anume al celei ce se instituie. Aici începe ființa, odată cu ceea ce încearcă să fie. Tot ce „n-a fost să fie", mergînd pînă la ceea ce „era să fie", se încifrează astfel în ființa lumii.

2. ERA SĂ FIE. Există ceva sugestiv, pentru analiza ființei, în deosebirea dintre „n-a fost să fie" și „era să fie" (dar n-a fost). Cu expresia dintîi, pe care am analizat-o mai sus, ceea ce lipsea ființei era ceva de ordin *general*. Dacă un lucru, un proces sau o lume, ca ansamblu de lucruri și procese, n-au fost să fie, este pentru că le lipsea grupul de condiții generale care să le facă cu putință (sau mai degrabă : să le realizeze putința), adică pentru că ele nu-și atinseseră legea lor, nu se ridicaseră, cu toată bogăția naturii și manifestărilor, pînă la acea lege care să le consacre, fixeze și împlinească.

Neîmplinirea pe care o descrie, în schimb, „era să fie" nu ţine de lipsa a ceva de ordin general, ci de lipsa unor condiţii de ordin particular, sau am zice de lipsa *individualizării*. Lucrul sau procesul „era să fie" avea toate condiţiile generale de a fi, dar nu a fost, dintr-un motiv ca şi accidental. Este mai puţin vorba aici despre un eşec, cît despre *suspendare*. Situaţia din „era să fie" descrie astfel fiinţa suspendată.

O asemenea suspendare apare din plin în sînul realităţii şi a fost semnalată, cu spiritul filosofic al tuturor romanticilor de clasă mare (cum erau cei germani, sau Eminescu la noi), de un Kleist, care a descris situaţia aceasta în chip extrem de pătrunzător. Privind cîndva o boltă, el şi-a spus că aşa ceva e cu putinţă tocmai pentru că blocurile de piatră ale bolţii tind toate să cadă, iar în căderea lor laolaltă ele se susţin unul pe altul şi se boltesc. Aşadar ceva „era să cadă" şi n-a căzut, pentru că s-a sprijinit pe altceva, care de asemenea era să cadă. Căderea laolaltă s-a blocat.

La fel, ceva „era să fie" şi n-a fost pînă la urmă. Dacă te gîndeşti mai bine, toată realitatea anorganică, geologică, biologică trebuie să fie încărcată de asemenea blocaje şi suspensiuni care stau în inima lucrurilor existente şi chiar le definesc, aşa cum căderea laolaltă determina, pentru scriitorul acela, boltirea.

Ce sînt oare inhibiţiile, la om, decît stări sau procese care „erau să fie", fără a putea ajunge la împlinire? Întreg freudismul ar vorbi, într-un fel, despre ceva ce „nu este", dacă pentru „era să fie" nu rezervăm decît nefiinţă ; şi, dincolo de limitele freudismului, care a devenit el însuşi un blocaj al culturii europene, toată realitatea sufletească a omului, iarăşi ca în cazul lui

„a fost să fie“, trebuie să poarte în ea prezența și urmele lui „era să fie“.

Gîndirea cultă din trecut nu a manifestat nici un interes pentru ființa suspendată. Trebuie să afli în cîte o limbă ca a noastră formulări de speța ciudată a lui „era să fie“, pentru a fi făcut atent asupra modalităților ființei de dincolo de „este“. Cu asemenea modalități, însă, te întîlnești inevitabil în explorarea ființei, căci ele sînt încifrate în real, iar în clipa cînd vrei să dai socoteală de ceea ce poate fi numit „ființă“ a realului, nu mai poți să le ocolești sau să le treci pe seama neființei, cum ar urma să faci din perspectiva clasică a ființei.

Să spunem, atunci, după romanticul Kleist sau romanticul Eminescu, cît de puțin clasică apare ființa însăși, din perspectiva limbii românești, de vreme ce este de găsit nu doar în marile edificii, ci și în ruine.

Ființa suspendată din „era să fie“, pe care omul de știință o întîlnește cu siguranță în atîtea cazuri, ba este silit să o și invoce adesea (biologia trebuie să fie plină de asemenea suspendări), apare în chip izbitor într-una din experiențele umane și sociale cele mai frecvente, cea a adversității. Există limpede, și cu sens pozitiv, o blocare, adesea reciprocă, în acele adversități care nu se rezolvă niciodată, așadar în marile tensiuni ale realului uman. Dar interesant este că și în cazul adversităților care au dus la un rezultat, prin triumful uneia dintre părți, se poate întîmpla ca partea activă istoricește să preia într-un fel asupra ei și sensurile sau temeiurile de existență ale celei „pasive“. Ceea ce „era să fie“ păstrează o formă de supraviețuire și un anume fel de a fi, în chiar ființa părții rămasă singură activă, în aparență. Așa cum s-a spus că înfrînții își educă învingătorii și

aşa cum a ştiut un Hegel să arate că sclavul îşi modelează stăpînul, la fel se poate susţine că o bună parte, sau tot ce „era să fie" în lucruri şi oameni, contribuie să edifice fiinţa.

O concepţie despre fiinţă care lasă deoparte, în nefiinţă, regiuni întregi ale celei dintîi, de speţa lui „era să fie", devine ea însăşi o concepţie despre nefiinţă. Viziunea românească desprinsă din rostirile ei, cu experienţa lor acumulată, păstrează fiinţei un înţeles mai cuprinzător, tocmai pentru că o exprimă în frageda ei fire, ca şi în ivirile ei din sînul realităţii.

3. VA FI FIIND. Se poate deci vorbi despre o fiinţă neîmplinită (ceea ce „n-a fost să fie", ce „era să fie"), şi cu atît mai mult va trebui să se vorbească de fiinţă în cazul situaţiilor ce urmează, unde nu încape nici neîmplinire, nici blocare. Abia cu aceste situaţii, toate la un loc, se va putea explora fiinţa pe întreg registrul ei. Iar dacă ele o exprimă cu adevărat, atunci, se poate spune despre fiinţă, răsturnînd o vorbă a lui Pascal : ea este cea a cărei periferie se află peste tot şi al cărei centru nu este nicăieri.

În fiinţa unui lucru stă încrustat tot ce „n-a fost să fie" el, apoi tot ce „era să fie", ca momente imposibile pe care a trebuit să le înfrunte şi care l-au aproximat, limitat şi modelat în felul lor. (Omul o simte din plin, în ce-l priveşte, cînd îşi atinge pragurile ; iar cu lucrurile nu se întîmplă altfel.) Deopotrivă, însă, în fiinţa unui lucru este încrustat „ce va fi fiind el", fiinţa eventuală.

Cu situaţia lui „va fi fiind" se poate întreprinde mai departe explorarea fiinţei. Dar să fie acum vorba de o

situație a ființei așa cum o înregistrează conștiința, în speță situația de nesiguranță și neștiință a cugetului cu privire la ființă ? sau să fie din nou și o situație a ființei însăși, cum vom încerca să arătăm ? Care e deci statutul lui „va fi fiind" ?

Din punct de vedere gramatical, formele de spețа acestei expresii țin de ceea ce s-a numit, în analiza verbului românesc, modul *prezumtiv*, după ce în unele gramatici mai vechi se vorbea de „potențial". Ele exprimă nesiguranța, nedumerirea, îndoiala, presupunerea, probabilitatea („ce o fi gîndind"), chiar concesia, cu conjunctivul („să tot fie"), sau o nuanță afectivă, cu condiționalul. Dar iată că modul acesta se dezvoltă în limba noastră ca o conjugare aparte. O arată, într-un remarcabil studiu asupra prezumtivului, un lingvist (Elena Slave, în *Studii de gramatică*, vol. II, 1957, *Prezumtivul*), punînd în lumină faptul că este vorba de o adevărată conjugare, cu prezumtivul, de vreme ce intră în joc : timp, mod (indicativ, condițional, conjunctiv), diateză, persoană, număr. Încercînd să explice cum s-a putut forma acest prezumtiv, alcătuit din verbul „a fi" și gerunziul ori participiul trecut al verbului respectiv, autoarea arată acest lucru — de tot interesul pentru mersul ideilor noastre de aici —, că limba română pare a fi simțit nevoia unei forme proprii pentru exprimarea acțiunilor îndoielnice.

În primul moment, pare-se, o formă mai veche și mai puțin întrebuințată, ca viitorul II („vei fi ajuns de mult"), a putut căpăta o nuanță de prezumtiv. Dacă acest timp, care era un trecut în viitor, păstra din viitor numai caracterul îndoielnic și devenea un timp al trecutului pentru prezumtiv, atunci — spune ingenios autoarea — viitorul I se putea înscrie pentru prezent ; iar dacă per-

fectul se făcea cu participiul trecut, prezentul se putea face cu participiul prezent, respectiv cu gerunziul („o fi dormit“ pentru trecut, „o fi dormind“ pentru prezent). O dată obținut indicativul, cu două timpuri, era uşor limbii să facă un condiţional („ar fi dormind“) şi un subjonctiv („să fi dormit“), căci acestea sînt prin excelență moduri ale îndoielii și ale posibilului. Ba încă limba se putea juca, făcînd ca îndoiala să nu cadă asupra expresiei verbale, ci asupra altei părţi a propoziţiei („*ce* o fi avînd cu mine ?“, unde îndoiala cade asupra lui „ce“, în timp ce „o fi avînd“ înseamnă efectiv „are“). Şi astfel, conchide autoarea, dintr-un singur timp, care era viitorul al doilea, s-a putut ajunge la un mod, cum este socotit de obicei prezumtivul, dar în realitate la o adevărată conjugare. Limba română avea o experienţă proprie de exprimat, cu o asemenea conjugare.

Așa s-a întîmplat și în alte limbi, dar cu *alte* experiențe și rezultate de gîndire. În limba latină, participiul viitor activ, combinat tot cu a fi, ca prezumtivul nostru, a dat o adevărată conjugare, perifrastica activă, exprimînd intenţia ; participiul viitor pasiv a dat perifrastica pasivă, exprimînd obligaţia (*delenda est Carthago).* În limba engleză — s-ar putea adăoga — există conjugarea cu gerunziul (ca la noi, dar cu alt sens), așa-numita conjugare progresivă, care exprimă concomitenţa, co-prezența unor situații în curs. Latinii, așadar, exprimau *voința* și *datoria* prin conjugări speciale, anglo-saxonii exprimă *determinarea precisă* a unei situaţii ori acţiuni, pe cînd limba noastră redă în plus, cu o întreagă conjugare, *problematicul,* posibilul, presupusul.

Experienţa spirituală care ne-a dus la o conjugare nouă este undeva — îndrăznim să spunem — mai sub-

tilă *decît a celorlalte două limbi*, căci nu poartă asupra intenţiei, ca la latini, sau asupra simplelor stări de fapt, ca la englezi, ci asupra *fiinţei însăşi*, mai ales atunci cînd prezumtivul se face înăuntrul verbului a fi.

Într-adevăr, pentru conştiinţa omului, fiinţa nu este numai o realitate, ea este şi o eventualitate. O asemenea situaţie a fiinţei se arată drept esenţială conştiinţei, care nu numai că înţelege să iasă, dar *are nevoie* să iasă dintr-un orizont dat în sînul fiinţei. „Va fi fiind un înţelept în mine, îşi spune fiecare, dar n-a ieşit încă la iveală." Fiecare fiinţă conştientă de sine îşi are izotopii ei. Iar la fel gîndeşte ea despre lume. „Va fi fiind şi altceva", îşi spune ea ; şi o poate spune cu o gradaţie ce merge, de la simpla indiferenţă şi obiectivitate detaşată (va fi fiind ceva, dar nu mă interesează), pînă la intensitatea şi dramatismul convingerii (va fi fiind ceva, care mă interesează direct).

Orice creator, de pildă, se adresează unui martor sau spectator — cel puţin prezumtiv. Creaţia nu are sens fără presupunerea cuiva care s-o înţeleagă, s-o folosească şi să şi-o însuşească în felul visat de creator. Nu numai creatorului de artă, ci oricărui producător de bunuri, valori, sensuri, îi este necesară fiinţa eventuală (cumpărătorul prezumat, măcar, pentru producător). Pe de altă parte, în exerciţiul ei de cunoaştere, ca şi în experienţa morală ori emoţională, conştiinţa nu poate să nu presupună alte realităţi, în afara celor care îi sînt date nemijlocit, alte conştiinţe, mai bune, care o mustră sau care vibrează în consonanţă cu ea.

La scara umanităţii s-a petrecut aceeaşi experienţă a prezumtivului, cu trecerea lui de la indiferenţă la certitudine tulburătoare. Sînt multe veacuri de cînd oa-

menii de știință au arătat că pămîntul nu este decît o planetă și că vor fi fiind și alte ființe raționale în largul cosmosului. Presupunerea aceasta n-a schimbat, multă vreme, nimic în concepția despre om ; așa cum insul poate presupune existența a mii și mii de persoane, fără contact cu ele, dar poate trăi *ca și cum* ele n-ar fi, gîndirea speculativă a vorbit despre rațiune ca și cum aceasta n-ar apărea decît în versiunea umană.

În fapt, vom rămîne în condiția aceasta pînă la un eventual contact cu alte ființe raționale ; dar asigurarea de astăzi că „vor fi fiind neapărat" asemenea ființe a venit să arate condiția de excepție a omului, care încearcă să explice lucrurile și viața după *un* model. Conștiința unei asemenea situații este sortită, acum, să schimbe ceva în știința despre om ; iar departe de a o paraliza, conștiința aceasta va pune în joc prezumtivul *pentru a investiga* — cu sau fără contact direct — izotopii posibili ai ființei raționale.

Dar tema izotopilor ne readuce în față lucrurile ele însele. În toate cele de mai sus a fost vorba, cu prezumtivul, de o situație a ființei așa cum o înregistrează conștiința. Nu redă însă „va fi fiind" o situație a ființei însăși ? Eventualul, suspensiunea, probabilitarul, o anumită nesiguranță și chiar o îndoială ca în-doire pot avea un sens obiectiv. Dacă spunînd : „natura se întreabă" faci o metaforă, cu „natura se în-doiește", se dedublează, exprimi o realitate, pe care conștiința a trebuit s-o înregistreze cu surprindere, odată cu faptul izotopiei din sînul chimiei.

Într-adevăr, nimic în ipotezele ce conduceau la experiment științific nu autoriza ideea unei ființe *multiplicate*. Logica formală, fie tradițională ori nouă, o inter-

zicea formal, cu un principiu al identității și al noncontradicției ce nu admit ca un lucru să fie altceva și altul decît ele. Fără identitatea lucrurilor nu părea posibilă cunoașterea lor.

Totuși lucrurile singure au venit să arate că posedă *alt* tip de identitate. Cunoașterea însăși trebuie, atunci, să-și schimbe principiile. Elementele (oxigenul, de pildă) ca și substanțele (apa, de pildă) au izotopi care, sub raport fizic, sînt aceiași, căci nu diferă decît prin neutroni, iar sub raport chimic ocupă același loc în tabla elementelor sau în inventarul substanțelor, deși au greutăți atomice sau proprietăți diferite. Dar nu numai că există izotopi în *unele* cazuri ; majoritatea elementelor sînt o mixtură de izotopi. Iar aceasta reprezintă o noutate în sînul concepției despre ființele materiale. În cazul omului, s-a putut vorbi cel mult, înainte de fenomenul izotopiei, despre o ființă „asociată“, cum se întîmplă cu eroii al căror destin este indisolubil împletit (Castor și Polux, de pildă) ; dar o ființă plurală, o mixtură sub chip de ființă unitară, așa ceva realitatea a pus în lumină abia acum.

Ființa însăși — ca realitate individuală, cel puțin — se dedublează astfel, sau se multiplică. Alături de ce este ea în imediat, va putea fi, sau va fi fiind și altceva. Ea *este* ca fiind și altceva. Suspendată în versiunile ei izotope, în-doită, în-treită sau în-cincită, ființa este într-*altfel* una.

Nu ai deci acces la ființă numai prin „este“, care, deși dominator, poate avea în jurul lui o întreagă constelație. Trebuie să vezi și ce va mai fi fiind o existență reală, ca să ai acces la ființa ei completă. Ființa poate fi înțeleasă abia în propria ei răspîndire, sau ca adunată și refăcută din propria ei diversitate. Cu o ființă sus-

pendată, eventuală, probabilă, așadar cu experiența de realitate redată de „va fi fiind“, se scrie un capitol nou în fenomenologia ființei, pe temeiul modulațiilor românești ale lui a fi.

4. AR FI SĂ FIE. Dacă „va fi fiind“ descrie cel mai adesea o regiune a ființei exterioară ei oarecum, chiar cînd e vorba de izotopii proprii, „ar fi să fie“ pune în joc și ceva angajat, și ceva detașat, care bate la porțile realității.

Nu *este*, dar nici nu e străin de ființă. Ar fi să fie. Are toate elementele de a fi, și ar urma să fie. Poate că este chiar în clipa de față, dar nu atît aceasta interesează, ci *îndreptățirea* lui de a fi. Sau poate nu este, dar nimic nu-i interzice să fie. „Ar fi să fie“ este pe urmele ființei, o adurmecă (cu un cuvînt exact, devenit inexactitatea însăși, cînd exprimă aproximarea ca „adulmecă“), așa cum o adurmecă toate modulațiile românești ale ființei, așezate înaintea sau în urma ei, cum stau.

Ce se află între a nu fi și a fi s-a dovedit, într-un sens, de pe acum mai semnificativ decît neființa sau ființa în fixația lor. Așa cum puterea noastră de plăsmuire nu poate să spună de-a dreptul ceva esențial despre un erou, ci trebuie să-l „povestească“, rațiunea nu poate da socoteală de ființă decît înfățișîndu-i fenomenele și stările, făcîndu-i așadar fenomenologia. O asemenea fenomenologie întreprinde vorbirea noastră despre ființă.

Trebuie, așadar, spus din nou, cu fiecare situație pe care o invocăm : „este“ singur nu exprimă toată ființa, pentru că nu el dă răspunsul la întrebarea făcută cu el însuși : ce *este* în lucruri sau pe lume ? Ca să răspunzi „ce este“, trebuie deopotrivă să vezi — cu modalitățile

de pînă acum ale limbii românești — tot ce n-a fost să fie, ce era să fie, ce va fi fiind, laolaltă acum cu ceea ce ar fi să fie.

În toate acestea există o crescătoare urmărire a ființei. „N-a fost să fie“ păstrează încă, cu negativul lui, ceva din a nu fi ; „era să fie“ uită de negativ, dar pînă la urmă recade în el ; „va fi fiind“ aduce posibilitatea bănuită a ființei, în timp ce „ar fi să fie“ aduce posibilitatea ei asigurată, și astfel un început de întemeiere a ei.

Dacă „ar fi să fie“ exprimă posibilul, atunci trebuie spus că, într-un fel, posibilul se întinde și asupra celorlalte situații descrise, care erau : ființa neîmplinită, ființa suspendată și ființa eventuală. Dar acestea trei reprezentau, deși prezente în ființă, o formă de posibil *de dinaintea* posibilului și veneau să dea, cu frumoasa lor formulare în limba română, adîncime și trecut unui posibil ce pare el însuși să fie trecutul realului. Și totuși, deși premergătoare posibilului, situațiile acestea sînt cu adevărat ale ființei și spun ceva esențial despre ea, în măsura în care îi descriu limitele, de o parte, eventualitățile, de alta. Ce ar rămîne din ființă, fără limitele ei și fără eventualitățile, care-i dau nu numai caracterul ei feeric, dar și chipul ei mai *exact*, izotopii ei ?

Ființa, așadar, descrisă mai întîi prin limitele ei, apoi prin eventualul ei, poate fi acum urmărită prin posibilul sau posibilele ei. Dar, în mod obișnuit, „posibil“ spune prea puțin. Paradoxul posibilului este că, înrudit fiind cu *posse* și în ultimă instanță cu *potentia*, este lipsit de orice putere. El exprimă chiar lipsa de putere, într-un sens. Dacă nu reprezintă o formă de indiferență („poate să fie, dar poate să nici nu fie“), poartă în el o pasivitate

care-l condamnă la inerţie, în orice plan s-ar ivi. Posibilele lui Leibniz stăteau leneşe în intelectul divin, pînă ce acesta se hotăra să aleagă şi să ducă la realizare pe cel mai puţin imperfect. Posibilele ar fi doar fondul de rezervă al lumii, iar nu ceva în realitatea sau actualitatea ei.

Cu „ar fi să fie“, însă, înţelegerea posibilelor se redresează. Chiar dacă este şi el, la limita de jos, „simplă posibilitate“, **este una orientată. La** orice treaptă, el are în sine apetenţa fiinţei şi exprimă o trimitere către real, iar nu o retragere din acesta. Nu numai că nu se contrazice pe sine (ceea ce reprezintă „posibilul logic“) şi nu contrazice realul (posibilul fizic), dar se propune el însuşi fiinţării, neaşteptînd condiţii *exterioare* de realizare, aşa cum aşteaptă posibilul obişnuit. Este un posibil cu puteri proprii, o putinţă. Dacă nu reuşeşte să fie, este pentru că neputinţa a venit de la el, nu de la lucrurile ce se împotrivesc realizării ei. Fiinţa întreagă, atunci, într-una din situaţiile ei, este ceea ce „ar fi să fie“. Căci a fi este şi : a nu fi încă.

În mod obişnuit, posibilul a fost opus, în termeni de şcoală, imposibilului, necesarului sau, în al treilea rînd, realului. Dar toate trei opoziţiile lui cad în versiunea lui *ar fi să fie*. A nu fi încă real, de pildă, nu înseamnă defel refuzul de *real ;* pe de altă parte, a avea trimiterea necesară către real înseamnă a nu se opune nici *necesităţii*. Cît despre prima opoziţie, cea dintre posibil şi *imposibil*, ea poate fi lăsată simplei exprimări exterioare. Dimpotrivă acum, sub sugestia situaţiilor fiinţei din vorbirea românească, s-ar putea spune că pînă şi imposibilitatea din „n-a fost să fie“ reprezenta o posibilitate neîmplinită, iar nu o imposibilitate pură şi simplă. Posi-

bilul singur ia deci chipul imposibilității, după cum îl ia pe cel al necesității. El nu se opune lor, cum nu se opune realului.

Acest ultim sens al posibilului, de a nu contrazice realul, îl văd gînditorii ce nu înțeleg să rămînă la logică modală. Într-un simplu articol de *Enciclopedie*, un gînditor din veacul trecut, Emile Boirac, spune acest lucru adînc, cum că posibilul nu este „un pur neant" ; el are proprietăți *definite*, afinități și repugnanțe, într-un cuvînt o natură „ca și cum ar exista". Față de un alt gînditor, care definea posibilul drept ceea ce are toate condițiile de a fi în afară de una, Boirac observă că, dacă acea condiție unică este definitiv absentă, atunci posibilul se transformă în imposibil.

Nu vom spune că formulările din limba noastră dezleagă orice probleme ridicate de ființa posibilă, dar, dacă vorbirea noastră ridică și ea probleme noi, ea așază tematica posibilului într-o ordine perfect rațională. Căci o rațiune ca a limbii noastre, mai puțin rigidă decît a logicianului formal, vine acum să arate, cu „ar fi să fie", trei lucruri, pe care posibilul logicianului le nesocotește.

Întîi, „ar fi să fie" dă un statut de autonomie posibilului. De obicei, ca simplu posibil, acesta este într-atît de puțin autonom încît un antic afirma că numai realul justifică posibilul, sau că, doar în măsura în care un lucru este, el putea să și fie — cum s-ar declara că soarele *poate* să se miște de vreme ce se mișcă. Dacă alteori nu era absorbit în real, posibilul era polarizat de el ca un antonim (sămînța, de pildă, ce are o realitate independentă), sau ca posibilele închipuite în cine știe ce intelect divin. Altminteri, realul singur ar fi cel care justifică și susține totul.

Dar posibilul se justifică singur în formularea românească. Nu vei mai putea spune: „de vreme ce soarele este în mişcare, el ar fi să fie în mişcare". În noua lui versiune, posibilul capătă efectiv un statut de autonomie. Ba, într-un sens, *el* este acum cel care justifică starea de fapt, şi deseori te „distanţezi" de real spre a vedea cum a fost acesta cu putinţă, adică spre a-i da o întemeiere. Chiar cel care acceptă fiinţa drept dată, dar o analizează, respectiv o descompune în elementele sau funcţiile ei, nu face de fapt decît să meargă îndărăt, de la ceea ce este la ceea ce ar fi să fie.

Căci, *în al doilea rînd*, „ar fi să fie" trimite la îndreptăţirea şi astfel la legea celor ce sînt. Posibilul obişnuit pare să fie doar o schemă, iar cînd e vorba de posibilul logic — „ceea ce poate fi gîndit fără contradicţie" — nu încape nici o prefigurare a realului în el. În schimb, dacă un lucru ar fi să fie, înseamnă că a depăşit de mult exigenţa de a nu avea o contradicţie lăuntrică; şi că el prefigurează realul mai mult decît ca o schemă ideală. Numai că, acum, răsturnarea idealistă nu se produce. În limba care pune în joc o formulare ca „ar fi să fie", însăşi fiinţa este cea care îşi afirmă chipul ei „esenţial", iar nu raţiunea zeului sau a omului vin să i-o prescrie.

Limba noastră spune astfel, cu „ar fi să fie", un al *treilea* lucru pe care ideea de posibil logic îl lăsa în umbră. Cu posibilul ar trebui să se petreacă o concentraţie, de negăsit în folosirea laxă a cuvîntului („orice e posibil"), din vorbirea ori gîndirea nepăsătoare. După fiinţa în limitaţie, cu „n-a fost să fie" şi cu „era să fie", după fiinţa în expansiune, cu „va fi fiind", iată acum fiinţa ca o concentraţie în jurul a ceva ce „ar fi să fie". Este ca un cerc care s-ar strînge.

În descrierea ființei întreprinsă de limba noastră, ființa este astfel urmărită treaptă cu treaptă, ca și cînd ar fi vorba de un demers organizat. Cu treapta următoare, cu „este să fie“, concentrația se va accentua și mai mult, de parcă în discursul ei despre ființă limba noastră ar arăta cum este cu putință geneza ei.

5. ESTE SĂ FIE. „Lumea are mai mult geniu decît mine“, spunea Goethe, și se poate adăuga că înțelepciunea lumii știe lucruri mai adînci decît poate rosti înțelepciunea unei singure limbi. Dar fiecare limbă este și ea, la urma urmelor, înțelepciunea lumii într-una din versiunile ei. Iar această înțelepciune a lumii are efectiv nevoie de experiența particulară a limbilor, spre a explora în toate felurile realitatea și spre a-i trece cunoașterea în cuvinte. De la asemena cuvinte și întorsături specifice, înțelepciunea lumii cere socoteală cu privire la investigațiile întreprinse în numele ei.

S-a afirmat în repetate rînduri : ființa este. Gîndul nostru românesc spune nu numai *este*, dar și *este să fie*. Ce poate fi în întorsătura aceasta curioasă ? Ce explorare a ființei se lasă consemnată în ea ?

Este limpede că, în formularea aceasta, „este“ nu poate însemna „există“ ; n-are sens să spui : există să fie. Pe de altă parte, verbul a fi nu este folosit aici nici ca un simplu auxiliar. El are înțelesul plin, și s-ar putea spune că alcătuiește, cu „este“, o adevărată propoziție. Poți vedea mai bine înțelesul în cîte o alcătuire cu alt verb decît cu „a fi“ el însuși ; de pildă, în „este să plouă“. Aici ar putea însemna : este pe punctul de a, urmează să, sînt date condițiile lucrului, sau pur și simplu : *tre-*

buie să plouă. În folosinţa aceasta verbul de existenţă capătă un sens de necesitate, chiar dacă una slabă.

Dar regimul de obligaţie adus de „este“ se nuanţează, așa cum se poate vedea în formula condiţională. Într-adevăr, poţi spune „dacă este să plouă“, „dacă este să fie“, și formularea aceasta este în fapt cea mai deasă a expresiei, așa cum se vede din : „dacă este să se întîmple așa, atunci...“. Iar aici *este* exprimă limpede „urmează să fie“, în așa fel încît dă impresia că exprimă un simplu viitor. În *Dicţionarul Academiei,* cînd se dă citatul din Varlaam, care sună : „De iaste să hie şi trupurile noastre după învierea morţilor mai frumoase decît toate florile cîmpului...“, lingvistul pune drept traducere, în paranteză, pentru „iaste să hie“ (= de vor fi).

Dar să fie o simplă nuanţă de viitor, în suspendarea pe care o aduce aici „este“ urmat de alt verb ? E mai mult decît atît, chiar în formularea condiţionalului. „De este să fie trupurile noastre mai frumoase“, înseamnă pentru noi : dacă sînt *sortite* să fie mai frumoase, dacă le este dat, dacă așadar aceasta este legea lor. Iar acum, întorcîndu-ne la folosirea necondiţională a expresiei „este să fie“, vedem bine că acesta îi e înţelesul. „Este să fie“, adică e rînduit, sortit, dat în mod necesar și hotărît să fie.

Cine hotărăște ? Legea lucrului, respectiv legea fiinţei, pe care toată explorarea în fiinţă a limbii noastre o invocă, după cum am și sugerat. Fiinţa stă sub o *lege,* sau mai degrabă fiinţa are temeiuri. Poate că nu în toate limbile gîndirea omului a tras fiinţa la răspundere. Aici la noi, cu această răsfrîngere și reflexiune a lui „a fi“ asupra lui însuși, pe care o aduce limba noastră, cu reduplicările lui, fiinţa își caută parcă propriile ei temeiuri.

„N-a fost să fie“ arăta că lucrul nu şi-a atins legea ; el nu fusese o goală neputinţă, nici ceva străin de manifestările fiinţei : le pusese în joc şi încercase, cu întreaga prefiinţă din el, să se înfiinţeze, dar temeiurile lui nu erau cele adevărate ale fiinţei şi aceasta nu-l primea în sînul ei. „Era să fie“, în schimb, purta în el legea şi avea astfel toate temeiurile de a fi, dar ceva întîmplător, ca şi din afară, venise să-l blocheze. „Va fi fiind“ se ivea apoi, spre a exprima făgăduinţa de fiinţă tocmai în măsura în care temeiurile ei erau în joc ; căci nu poate fi gîndită situaţia exprimată de „va fi fiind“ fără îndreptăţirea de a fiinţà, o îndreptăţire care nu este epuizată de ceea ce este efectiv, ci se lasă răspîndită în toată bogăţia lui ceea ce poate fi.

„Ar fi să fie“ venea, la rîndul său, să concentreze îndreptăţirea de a fi în jurul unei realităţi a cărei lege o indica. Nu mai era vorba, acum, de un posibil plutind liber în oceanul realităţii, cum era posibilul din „va fi fiind“, ci de unul concentrat asupra legii lui şi ca atare întemeiat să fie. Numai că „ar fi să fie“ invoca legea *de dinainte* ca lucrul să fie. Abia „a fost să fie“ va invoca legea de *după* consumarea în realitate a lucrului. În intervalul dintre ele să nu fie nici o instanţă ? Este tocmai treapta acestui „este să fie“, care duce concentrarea asupra temeiurilor unei fiinţe pînă la iminenţa trecerii ei în realitate. Cu „este să fie“ ai situaţia fiinţei *ca intrare în fiinţă.*

Discursul acesta asupra fiinţei, care duce atît de firesc de la limitaţie la suspendare, de aci la expansiune, apoi la concentraţie şi acum la condensarea şi sedimentarea fiinţei, a fost posibil pentru că, în definitiv, ideea de fiinţă este *raţională,* în concepţia implicită a limbii româneşti.

Poate părea curios să revendicăm raţionalitate pentru o limbă creată de omul din popor, cel puţin în stadiul ei prim de dezvoltare; dar dacă un lingvist cum era americanul Lee Whorf putea spune că limba *hopi* a pieilor roşii era, sub multe raporturi, mai potrivită pentru teoria relativităţii decît germana ori engleza, nu ne vom sfii să credem că o limbă de obîrşia nobilă şi dezvoltarea impresionantă a celei româneşti are a spune ceva raţiunii.

Ideea de fiinţă n-a fost întotdeauna invocată raţional; fiinţa nu şi-a arătat „temeiurile", vom spune în termenii limbii noastre. Ea a apărut mai degrabă ca o intuiţie, sau drept un dat indiscutabil, evident şi copleşitor. Astfel, oricine invoca divinitatea drept fiinţă ultimă trecea mărturisit dincolo de limitele raţiunii cu o asemenea idee de fiinţă. Dar chiar pe linie de ateism filosofic, fiinţa a putut să nu fie raţională. Substanţa unică a lui Spinoza, acea „Natură" care şi-e cauză şieşi, nemaiîngăduind astfel să existe nici o altă substanţă în lume, nu se întemeiază: se proclamă. Ea este un fel de: „Eu sînt cel ce sînt". Fiinţa lui Hegel, Spiritul, se propune masiv şi în chip absolut, iar rostogolirea ei dialectică o explicitează, mai degrabă, decît o justifică. Ea de asemenea este ceea ce este, respectiv ceea ce devine.

E ceva necruţător pentru raţiune, în aproape orice viziune tradiţională (premarxistă) a fiinţei. Cînd aceasta din urmă nu este căutată în miezul ei, socotit de neatins, este intuită în masivitatea ei, de nediscutat. Fiinţa românească, în schimb, încrustată în experienţa limbii, este mai blîndă, mai accesibilă şi mai raţională. Ea apare nu ca un centru absolut, care ar fi prezent peste tot şi a cărui circumferinţă nu ar fi de găsit nicăieri; apare,

dimpotrivă, cum spuneam, ca o circumferință care este peste tot, pe cînd centrul ei nu e de găsit nicăieri. Este o ființă care *prinde* ființă, de fiecare dată, și care tocmai de aceea apare ca mai puțin necruțătoare cugetului, fiind pusă și ea la încercare, laolaltă cu tot ce este prin ea.

Dealtfel, nu tot ce „este“ are parte cu-adevărat de ființă, în viziunea aceasta a noastră. Ceea ce este poate fi și trecător, petrecător și ca atare „neființător“, spunem noi. Dar dacă „este să fie“, înseamnă că are o lege.

Atunci problema ființei este, în ultimă instanță, legea ei, pe care rațiunea o reclamă, cu oricare din situațiile în care o vede angajată. În acest sens, fiecare din situațiile sau nivelurile ființei descrise mai sus are mai multă semnificație ontologică, sau în orice caz mai multă expresivitate, decît simpla intuiție și afirmare a ființei. În particular *este să fie* spune, într-un fel, mai mult decît „este“, pentru că invocă rațiunea de a fi.

Bineînțeles că o simplă formulare — în care, dealtfel, legea este redusă la ce-i rînduit, ce trebuie să fie — nu poate ține locul unui examen ontologic organizat. Dar un asemenea examen poate fi închipuit pe linia acestor formulări, care sînt tot atîtea feluri de a explora raționalitatea ființei.

Că în felul acesta nu vorbim despre ființa cea mare a lumii, ci de ființa lucrurilor și a stărilor în parte, este pînă la un punct adevărat. Dar s-ar putea ca și pe linia aceasta sugestiile limbii noastre să aibă un caracter de modernitate, trimițîndu-ne nu la ființă, ci la cîmpuri de ființă, așa cum în viziunea științifică modernă nu mai este vorba de spațiu, ci de cîmpuri spațiale. Cînd totuși ne întrebăm : ce rămîne pentru ființa cea mare a lumii ?, vom răspunde că limba noastră nu a fost străină nici de

o asemenea problemă. Dacă ea n-a răspuns nici de astă dată cu un *este* plin, e pentru că pregătea un alt răspuns, mai raţional : a fost să fie ; şi, cum vom vedea la capăt, a devenit întru ceea ce era.

6. A FOST SĂ FIE. După unii logicieni, între *este* şi *nu este* nu ar fi loc pentru nimic. Totul s-ar întîmpla şi pe acest plan ca la mecanisme : este sau nu este, e deschis sau închis, trece curentul sau nu trece. Este aici un mare adevăr, ale cărui aplicaţii, cu cibernetica, ar putea sau să fericească sau să nefericească lumea, după temerile unui Norbert Wiener. Dar dacă între *este* şi *nu este* nu se află nimic, iată că limba română schimbă felul de a vorbi şi spune, aproape cu egală tărie : *n-a fost să fie* şi *a fost să fie*. Iar între acestea două este efectiv ceva, în ciuda logicienilor sau a unora dintre ei.

În speţă, între „n-a fost să fie" şi „a fost să fie" sînt cîteva situaţii ale fiinţei care, împreună cu acestea două, dau despre fiinţă o imagine mai orchestrată. Fiinţa nu mai este înţeleasă, acum, ca o prezenţă copleşitoare, de vreme ce uneori se găseşte în modalităţi ca : „va fi fiind", „ar fi să fie", „este să fie". Fiinţa are o întemeiere, de rîndul acesta.

Dealtfel, întrebarea despre fiinţă — anume : care e fiinţa *adevărată* a acestui lucru ? care e fiinţa adevărată a lumii ? — nici nu reclamă o prezenţă imediată, ci tocmai ieşirea din prezenţe, spre a statornici care e fiinţa „adevărată". Despre această de a doua fiinţă spun cîte ceva formulările perifrastice româneşti făcute cu verbul a fi, respectiv spune experienţa spirituală cu privire la fiinţă, consemnată în limba noastră.

La o privire de primă instanță, sau în orice caz neadîncită, experiența noastră spirituală a părut unora, cum aminteam, una de resemnare. „N-a fost să fie“, îți spui, și pari a accepta lucrul ca o fatalitate ; sau „a fost să fie“, și-l accepți ca un lucru prescris, ca un „așa a fost scris“. La o a doua privire, însă, lucrurile arată altfel : experiența noastră despre ființă se dovedește a fi una rațională. Dacă nu e experiența unei rațiuni formale, este una care caută temeiuri și care iscodește în acest sens realul, ca atare o căutare rațională ce reprezintă contrariul unei resemnări și supuneri, ori consimțiri. În lumina situațiilor ce se cuprind între cele două extreme — între „n-a fost să fie“ și „a fost să fie“ —, acestea ele însele se vădesc a fi altceva decît păreau. Căci dacă e vorba de căutarea temeiurilor ființei, atunci „așa a fost scris“ nu are sens fatalist ; cine spune scris, spune și : citit.

Ființa are un cod, care poate fi sau nu citit, așa cum poate fi sau nu realizat. Există, desigur, multe lucruri despre care se poate spune că sînt „în ființă“, dar că totuși ființa nu este în ele, adică nu realizează codul ei, sau legea ei, în ele și cu ele. La fel, pot fi multe experiențe spirituale ale ființei, dar ele să nu dea temeiurile ființei, adică să nu citească bine în codul ei. Cu fiecare treaptă — începînd cu „n-a fost să fie“, care era de înțeles ca o încercare de a fi cu un minimum de îndreptățire în sînul ființei — meditația noastră despre ființă concentra investigația în jurul unei întemeieri, căreia putem să-i spunem legea ființei, așa cum medievalii îi spuneau esența ei.

În termeni simpli, dacă „ființă“ înseamnă esență și existență laolaltă — cum îi este înțelesul consacrat în uz, un înțeles din care nu mai putem ieși —, atunci

experiența spirituală românească asupra ființei este una în esența acesteia. Cînd spui „a fost să fie", în fața ființei împlinite, atunci nu te mai referi la existența lucrului ; te referi la esența, legea lui de ființare. Iar aici ne întîlnim, în chip neașteptat, cu limba germană, ce pare a fi făcut termenul esenței, *Wesen*, de la „ce a fost ", *gewesen*, în sensul că și pentru ea un lucru este cu adevărat ce a fost să fie.

Toate se adeveresc, acum, prin situația aceasta ultimă, de consacrare a ființei, reprezentată de „a fost să fie" : și limitele ființei, și eventualitatea ei, și posibilitatea ei, și iminența ei se confirmă — cum era și firesc —, prin împlinirea ei. Aceasta înseamnă că întreg tabloul ființei se lasă desfășurat sub semnul „a ce nu este încă" dimpreună cu „ce nu mai este". Așa cum despre prezentul timpului nu se poate socoti că are o formă de consistență (el este o simplă trecere, s-a afirmat, și dacă spui „acum", el a și trecut, deci nu mai este un acum), prezentul ființei sau ființa prezentă nu ne înfățișează toate temeiurile de a fi. Temeiurile de a fi le dau și : indirect ființa neîmplinită sau suspendată, direct ființa eventuală, ființa posibilă, ființa intrării în ființă și, în ultimă instanță, ființa săvîrșită.

Acest caracter de săvîrșit îl exprimă esența, care tocmai de aceea nu este simpla posibilitate de dinaintea realului, ci posibilitatea de după el ; nu spune ce urmează să fie un lucru, ci mai degrabă ce a devenit el cu adevărat. Dar exprimînd ceva în ordinea esenței, nici măcar „a fost să fie" nu *închide* problema ființei. Se poate spune, dimpotrivă, că abia el deschide hotărîtor către aceasta. Iar ce este sugestiv, în această nouă deschidere, este că se petrece de astă dată și înspre trecut.

Pînă acum, toate situațiile ființei se deschideau înspre ea ca spre un termen viitor: o aproximau cu „n-a fost să fie" și cu „era să fie", o presupuneau cu „va fi fiind, o pregăteau cu „ar fi să fie", îi vesteau apariția cu „este să fie". Toate țineau de preființă în sensul literal al cuvîntului, ca fiind anterioare ființei. Acum, însă, cu „a fost să fie" deschiderea se face, deopotrivă, spre trecut și spre viitor.

Prin urmare, departe de a fi un epitaf pentru realitate, „a fost să fie" reprezintă situația din care pot fi considerate temeiurile de a fi. *Aceste* temeiuri sînt cele care interesează, dacă ființa nu e o simplă prezență, ci o întemeiere. Investigația lor a fost, dealtfel, limpede reclamată de gîndirea modernă. În sînul celei din urmă a apărut nu numai întrebarea „cum e cu putință un lucru ?", ci și — odată cu Kant — „cum a fost el cu putință ?". Poți deci să iei formularea românească drept expresie a fatalismului numai dacă nu vrei s-o adîncești ; dar atunci cînd îi prelungești înțelesurile pînă la analiza organizată, ești autorizat s-o apropii de investigația modernă, care este una critică, deci exact opusul fatalismului. O anumită exigență de raționalitate există în amîndouă, și cel puțin ea autoriză o apropiere între românesc și modern.

Dacă investigația limbii noastre asupra ființei spune că aceasta posedă o rațiune de a fi, un cod, o structură, temeiuri, care sînt ele? La *aceasta* obligă experiența noastră în ființă, iar nu la abandon, sub cuvînt că ne-am afla în fața unei simple înțelepciuni populare resemnate.

„A fi, nebunie și tristă și goală, / Urechea te minte și ochiul te-nșală", spunea poetul nostru. Dar rămîne de văzut cît de al *nostru* și cît de el însuși este spunînd

aşa ; dacă nu cumva se face ecoul marilor sale lecturi. În felul de mai sus sînt sortiţi să vorbească mai degrabă cei cu o conştiinţă logică prea rigidă, spiritele care au ajuns la monologuri hamletiene pe tema lui „a fi ori a nu fi", de parcă între acestea n-ar încăpea o experienţă spirituală a fiinţei. Tot la fel sînt sortiţi să vorbească cei care stau, dimpotrivă, la antipodul unei conştiinţe logice rigide, spiritele consimţitoare neantului şi disoluţiei, aşa cum sînt de găsit în unele curente din cultura indiană. Pentru acestea, „a fi" este într-adevăr o nebunie tristă şi goală, dacă pe un fond de neant totul nu este decît amăgire.

La noi lucrurile stau altfel, şi chiar Eminescu — în ciuda tristeţilor sale poetice, formulate uneori în termenii altora, transfiguraţi estetic — o va dovedi. A fi are trepte, ce merg de la zvonul fiinţei, trec prin pregătirile urcătoare ale fiinţei ce stă să apară şi se încheie în fiinţa săvîrşită. Dar chiar pentru fiinţa împlinită şi săvîrşită, noi nu spunem numai *este*. Spunem şi „a fost să fie", înţelegînd că s-a făcut vădită legea lucrului, ca un text scris.

Să înţelegem prin scris varietatea de prescrieri, şi vom întîlni *sentimentul* românesc al fiinţei ; să înţelegem pur şi simplu „scris", şi atunci va trebui să citim textul, adică să încercăm descifrarea *raţională* posibilă a textului şi texturii fiinţei.

Cap. III

SENTIMENTUL FIINȚEI

Cine are în față-i tabloul modulațiilor ființei, nu mai poate face sufletului românesc nedreptatea să-l înțeleagă printr-o singură tonalitate, cea a *Mioriței*. Balada poate fi o reușită unică a creației noastre folclorice, dar nu și măsura unică pentru sensibilitatea filosofică a unui suflet căruia a fi și a nu fi îi apar nespus mai bine orchestrate.

Există mai multe feluri de a fi, respectiv de a nu fi, pentru sufletul românesc. Nedreptatea care s-a făcut concepției românești despre ființă, întîrziindu-se prea mult și unilateral asupra *Mioriței*, este aidoma celei pe care i-o fac încercările filosofice, prea sumare, ce se întreprind de obicei asupra cuvîntului nostru „dor". (Precizăm că rezervele de aici nu privesc defel gîndirea lui Lucian Blaga, care a făcut filosofia *culturii* sub semnul mioriticului, nicidecum filosofia ființei.) Funcțiile și sugestiile cuvîntului „dor" sînt într-adevăr de prim-ordin și le-am relevat într-o lucrare despre cuvintele româ-

nești, reținînd cu precădere două funcții : cea semantică, de a dovedi că în limba noastră armonia rațională se face între opuși (durere și plăcere, în cazul dorului) prin contopirea de sensuri, iar nu prin compunere ; a doua funcție, filosofică, de a sugera că în jurul oricărui concept există un cîmp, un cuprins, un orizont, care poate prilejui chiar o teorie a cîmpurilor de cunoaștere și a celor logice. În conținutul său, însă, cuvîntul „dor“ este prea încărcat de sentimentalitate, așa încît a vorbi despre o concepție de gîndire prin „dor“ înseamnă a face romantism filosofic. La fel, a încerca să redai prin *Miorița* concepția românească despre ființă înseamnă a te limita la un singur sunet, sau, atunci, ar trebui să forțezi limitele unei admirabile piese poetice, care nu spune decît ce poate spune o baladă.

În general, nu se poate explora sensibilitatea unei comunități, sau concepția ei despre viață și ființă, prin cîte o singură vocabulă, ca „dor“, sau chiar prin cîte o singură poezie, populară ori cultă. Cum, oare, ar arăta concepția despre viață a poporului englez, dacă ar fi schițată pe temeiul unui sonet sau chiar a admirabilei culegeri de sonete ale lui Shakespeare ? Firește, ar ieși la iveală de acolo cîte un aspect, caracteristic spiritului englez, anume viața de societate, cu rafinamentul ei de simțire și gîndire ; dar ar ieși la iveală și sentimentul caducității tuturor lucrurilor în fața „timpului devorator“, de care ne vorbesc *Sonetele,* ca și singura replică în fața acestei caducități iremediabile, creația literară și, lărgind, cea de artă, lucruri care nu mai sînt defel caracterizatoare pentru comunitatea lui Shakespeare. Căci nu *ethos*-ul marilor tristeți, dar nici cel al creațiilor în spirit pur, neutilitarist, nepractic și anistoric, l-au pus

anglo-saxonii în joc, ci afirmații și realizări de ordin diferit, ca viața parlamentară și libertățile individualiste, empirismul, mașinismul, industrialismul și logica matematică.

Concepția despre viață și ființă a unei lumi este cu adevărat a unei *lumi*. Trebuie să cauți în vastitatea cîte unei lumi înțelesurile ei intime ; iar dacă ni s-ar imputa că, deocamdată cel puțin, n-am căutat nici noi concepția despre ființă a lumii românești decît în limbă și în unele forme de vorbire specifice ei, am răspunde : o limbă exprimă totuși vastitatea unei comunități. Chiar restrîngîndu-ne la ceea ce am obținut pînă acum, vom putea spune că, în chip neașteptat, poate, concepția despre ființă a lumii românești este nespus mai puțin simplificată decît a ontologiilor culte tradiționale ca și moderne, și poate de aceea lecția ei ar merita să fie reținută filosofic sau prefilosofic.

În înfățișarea de pînă acum, ideea de ființă se dovedea efectiv mai complexă și poate, în sens bun, mai intricată decît în viziunile teoretice tradiționale. De ce ar fi monolitică ființa ? Ceva din gîndul lui Chesarie Rîmniceanul, marele cărturar de la finele veacului al XVIII-lea și excepționalul scriitor de limbă românească (din ceasul matur al limbii noastre, de mai înainte ca ea să intre în contact cu limbile moderne și înrudite), apare despre preființă și ființă, atunci cînd el spune, în termenii săi și ai timpului : „Pronia dumnezeiască alergînd cu umblet fără de sunet, cu glăsuire fără de auzire, zice... unuia să se ascunză, altuia să se ivească.“ Dar așa face, poate, ființa, cum am văzut-o în modulațiile ei : într-un loc este ascunsă, într-altul gata să se ivească, iar alteori este pe deplin ivită. Gîndul de mai sus al lui Chesarie este dealt-

fel urmat de un loc încă mai caracteristic pentru ființă, așa cum se poate citi în *Mineiul* pe ianuarie (v. *Bibliografia românească veche* de I. Bianu și Nerva Hodoș, vol. II, București, 1910, p. 236).

Vorbind despre stăpînirile ce s-au succedat în Țara Românească, Chesarie spune într-adevăr cîteva cuvinte de rară pătrundere pe orice plan, inclusiv cel al ontologiei. El scrie : „... Asemenea și oblăduirea Țării Românești, fiind și mai mult supusă supt nestatornica pravilă a lucrurilor omenești, fiind curgerea ei prin rîpe și pietre ascunse, avînd țărmurile ei fără limanuri, s-au asemănat stăpînirea ei cu paliriile (de la *paliroia,* ce înseamnă „reflux" în greacă, n.r.), adică cu apele cele ce de dimineață pînă la o vreme curg în sus, iar de la o vreme își întorc curgerea în jos".

Dar cu adevărat așa pare, sub sugestia modulațiilor ei, ființa ; intrată sub o nestatornică pravilă, cea a realului, curgînd printre rîpele galaxiilor și pietrele ascunse ale aștrilor, ca și peste astrul acesta al nostru, cu țărmuri fără limanuri, pe pămînt ca și în cer, și curgînd uneori în sus („ar fi să fie"), pentru ca de la o vreme să curgă în jos („a fost să fie"), și reluîndu-se neîncetat.

Așa, întoarsă în ea însăși, dar undeva statornic bătînd spre împlinire sau trimițînd lucrurile spre una, așa apare ființa la noi, din înțelesul lui „a fi întru", în sînul căruia există și limite, și lipsă de limite, există și înaintare, dar și tragere îndărăt.

A reduce, deci, concepția despre ființă la viziunea, unilaterală și ea, din *Miorița,* este o grațioasă, dar vinovată renunțare. Că, față de „gravitatea" ființei din alte concepții ontologice, ideea despre o ființă atît de diversă și dezinvoltă ar putea da cuiva sentimentul „detașării"

și că astfel ar face pe omul românesc să aibe o caracteristică și mioritică „lipsă de teamă“ în fața morții, nu e decît retorică — să zicem — frumoasă. „Ușurătatea“ ființei este doar expresia libertății, aproape a exuberanței pe care o capătă ea în viziunea românească. Dar *feeria* ființei la noi spune astfel mai mult decît gravitatea ființei sumbre și apăsătoare a unor ontologii tradiționale. Iar o asemenea feerie este în chip firesc alta decît aceea, precumpănitor artistică, a *Mioriței*.

Față de ființa complexă și feerică din viziunea noastră, perspectiva neopozitivistă a lumii occidentale, cu „uitarea“ ei de ființă, sau alteori chiar reconsiderarea ființei, în alte filosofii, au un aer de sărăcie.

Cînd, pe o zi cețoasă de iarnă, vezi undeva și globul palid al soarelui, îți spui : în fond ar putea lipsi. Așa se întîmplă în logica analitică modernă cu ființa, al cărei ecou îndepărtat se păstrează doar ca un punct singular, anume „constanta individuală“. Logicianul s-ar putea perfect lipsi de ea, în jocul său organizat cu semne ce nu mai vor să semnifice nimic din planul realității, ba nici măcar din acela al gîndirii.

În contrast cu punctualitatea ființei din logică, stă totalitatea ei difuză, din alte viziuni contemporane. Sentimentul ființei ar fi de astă dată — ca într-un nou panteism ori spinozism — cel al unei prezențe totale, fără nici o determinare. Dar o prezență nedeterminată devine indistinctă, și este la fel de bine o absență totală, cum s-a spus. Nu numai că noi „uităm“ de ființă, fie pe plan speculativ, fie în experiența spirituală a vieții — ni se spune, ca o mustrare —, dar ființa însăși s-ar trage

îndărăt cu totul din fața cunoașterii, așa încît mai degrabă putem determina ce nu este ființa decît ce este ea.

Atît logicianul cît și metafizicianul occidental vor deci *siguranță :* cel dintîi, una de ordinul exactității ; cel de al doilea, o siguranță de ordinul certitudinii absolute.

Sentimentul românesc al ființei este altul decît cel de siguranță ultimă a ei — nu în ce privește cunoașterea omului asupră-i, ci în ce privește ivirea și starea ei. Experiența ființei consemnată în limba noastră ar fi, cum spuneam, mai degrabă de ordinul esenței decît al existenței imediate și sigure. De aceea am preferat să spunem aici preființă uneori, pentru ființă (care cuprinde atît esența, cît și existența) ; dar în același timp nu invocăm simpla „esență", căci aceasta *se desparte* de existență, în timp ce preființa o presupune și trimite la ea tot timpul.

Sub preființă am cuprins :

— ființa neîmplinită, exprimată în limba noastră prin „n-a fost să fie" ;

— ființa suspendată, prin „era să fie" ;

— ființa eventuală, cu „va fi fiind" ;

— ființa posibilă, cu „ar fi să fie" ;

— ființa intrării în ființă, cu „este să fie" ;

— ființa săvîrșită, consumată, împlinită, cu „a fost să fie".

În toate aceste modalități apare o trimitere la existență, ca la un moment de împlinire. Dar momentul rămîne un capăt de drum, modalitățile fiind treptele lui de asigurare.

Căci de ce trebuie ca ființa să apară în ipostaza siguranței și a realității depline (care poate însemna, pentru unii, simpla „realitate individuală") ? Dimpotrivă, toc-

mai ființa — dacă nu este cea sumară, a realității individuale, și nici cea masivă, a presupusei realități absolute — este izvorul de nuanțare al realității. Realitatea are mai multă sau mai puțină ființă, respectiv ființa are, în sînul realității, grade de împlinire.

Față de asemenea nuanțe, exigența comună de a obține ființa după modelul certitudinii sensibile („Vreau să te pipăi și să urlu : este !“, sună versul exasperat al poetului român) are ceva grosolan în ea. Pe de altă parte, există ceva prea categoric și lipsit de nuanțe, încă, în reprezentarea unei realități absolute care ar confisca ființa pentru ea și ar spune ca Iehova : „Eu sînt cel ce sînt“, sau în recunoașterea omului către zeu cu : „Ești“, adică „Tu singur ești“, cum spun unii istorici că ar fi trebuit înțeleasă enigmatica literă E de pe frontispiciul templului din Delfi. Ființa nu poate fi redată de un „ești“, de un „eu sînt“, sau de cine știe ce extaz sensibil. Acestea ar fi cel mult ființe de excepție. Ființa însă nu este o excepție : ea e tot ce este mai comun.

Spre a avea acces la acest „tot ce este mai comun“, care e ființa, Heidegger și-a concentrat investigația asupra unei făpturi existente privilegiate, omul. Nu numai că vorbirea omului este păzitoarea ființei, cum avea să spună filosoful mai tîrziu, dar omul ca atare, cu demersurile sale mai adînci și cu felul său de a fi în lume, ar putea favoriza dezvăluirea ființei, ni se spune :

Dacă însă ființa este concepută ca o permanență de ordinul celei invocate de eleații antici („din veci era aceea ce era și în veci va fi“) și drept fondul ultim la care se reduc lucrurile și procesele, atunci nu omul, ci mai degrabă restul realității ar dezvălui ființa. Anorganicul, de pildă, arată astăzi limpede că ființa materială este, în

ultimă instanță, cîmp electromagnetic. În spiritul presocraticilor, cineva ar putea spune, deci, că elementul sau principiul ultim ar fi ceva de ordinul undei, așa cum Louis de Broglie a spus, într-un rînd, că totul s-a născut din condensarea luminii. (Nu este la fel de grandios ca „totul este apă“, al lui Thales, să spui că „totul este lumină“ ?) — Dacă, în schimb, te-ai gîndi nu la ființa materială constitutivă a lumii, care e doar element și se află totuși în prefacere, ci la o permanență de ordin absolut, atunci omul îți dezvăluie tocmai contrariul permanenței, la drept vorbind.

Omul nu revelă numai ființa, ci și tot ce e în jurul ei. El însuși preființează, căci el nu e numai *în*, este și *întru* ceva. Omul încearcă, își vede limitele proprii, ca și limitele a ce este pe lume, lărgește realul în spre eventual, îl reface ca posibil, îl vede în iminența împlinirii lui ca real și îl contemplă apoi în realitatea lui săvîrșită.

Acestea nu sînt numai situațiile sale, erau situațiile ființei. Ființa însăși este aceea care nu se află în așezare stabilă, și ea nu este un absolut. Cînd un Hegel, invocînd la începutul *Logicii* ființa ca un absolut, constata că ea ca atare, ființa însăși, nu poate fi nimic determinat — arbore, om sau chiar universul întreg — și nici măcar nu poate primi determinări de ordin general, cum ar fi cantitatea ori calitatea, el conclude că o asemenea ființă, care nu e nimic, este totuna cu nimicul însuși.

Dar ce rigid logic, ce puțin hegelian este acest gînd, cum că ființa este *sau* ceva determinat, și atunci nu e ființa însăși, *sau* este ceva fără determinare, și atunci nu este. Experiența românească a ființei arată că se poate spune ceva despre ea chiar cînd e gîndită fără nici o de-

terminare; că ființa însăși intră în *situații*, care abia ele sînt determinate. Atunci, ființa nu trebuie să decadă în neființă, ca la Hegel, spre a trece apoi în devenire și a se dezvălui și desfășura. Ființa se dezvăluie și se lasă cunoscută prin situațiile ei.

Sentimentul românesc al ființei este a ceva apropiat, accesibil și cu înțeles. Cu ființa nu este vorba de un absolut, nici de ceva nerațional și inefabil, care ar deveni accesibil doar printr-o intuiție, sensibilă ori intelectuală. Ființa are o întemeiere și poate fi înțeleasă în facerea, dincolo de gata-făcutul ei.

Gîndirea mai înaltă, care se interesează de procesualitatea vastă a lumii — nu doar de „ce este", ci și de „cum e cu putință ce este" — caută, nu ființa, ci devenirea întru ființă. Ca atare, ea întîlnește făpturi ce intră în ființă sau ies din ea, făpturi de o clipă, ce au totuși parte de ființă. Tot ce capătă consistența ființei în lumea omului — și nu se poate refuza lumii umane o anumită plinătate a ființei, în unele cazuri — este în definitiv o făptură de o clipă. Dar asemenea făpturi nu pun mai puțin în joc temeiurile ființei, pe care o caracterizează nu permanența în eternitate, ci plinătatea de realitate.

Nici grecii nu au putut rămîne la ființa absolută, și ei au pus în joc o ființă mai puțin rigidă, dar mai adevărată. Așa vrea să fie și ființa românească. Iar ca și ființa grecilor antici, ea nu se opune neantului; se opune la ceva de ordinul haosului. Neantul poate fi plin de poezie (cerurile se desfac, în *Mortua est*, și nimicul coboară peste lume), dar el este un blestem pentru filosofie. Sensibilitatea filosofică românească nu a căzut sub acest blestem.

HAOS ȘI NEANT LA EMINESCU. Dintr-o perspectivă românească, așadar, vom spune că ființa nu se ivește din, sau nu se opune la ceva de ordinul neantului; se ivește din haos și se opune acestuia. Dincolo de fondul permanent de ființare — care ar putea fi: unda, lumina, cîmpul electromagnetic, sau cine știe ce element ca hidrogenul —, ființa dă întemeiere unor făpturi de o clipă, de felul „lumilor pierdute“ din versul lui Eminescu:

De atunci și pînă astăzi colonii de lumi pierdute
Vin din sure văi de haos pe cărări necunoscute.

Ori de cîte ori la începutul lucrurilor este conceput neantul, el descumpănește gîndirea și se dovedește a fi o falsă problemă (așa cum s-a văzut, poate, în cazul problemei lui Heidegger, „de ce există ceva în loc de *nimic*“). Neantul nu are sens decît la capătul lucrurilor. Ele *intră* în neființă, sfîrșesc la ea; neființa este doar încetarea ființei, dar nu o realitate care să o țină în cumpănă. (Cel mult poate fi o experiență de conștiință pentru naturile așa-zis „metafizice“.)

În fapt, neființa nu este decît non-ființă, un concept la fel de arbitrar și elaborat ca „non-om“, adică tot ce nu e om, complementara omului; sau la fel de artificial ca Anteros la antici, închipuit drept o întregire pentru Eros. (Cînd foloseau termenul de neființă, grecii nu se gîndeau la neant, ci la materia nedeterminată, ce n-a căpătat încă formă.) Non-ființa, în fapt, spune încă mai puțin decît non-om, căci ființa nu are nici o complementară care să nu *fie*, așadar nu are nici o „întregire“ posibilă.

Doar poeticește termenul de neființă are putere de sugestie și singură poezia, sau cine știe ce teologie ris-

cată, au ce face cu ideea unei neființe de la începutul lucrurilor și apoi însoțitoare a ființei. Așa se face că, sub influența mai ales a gîndirii indiene, Eminescu a putut da uneori neființei o expresie poetică deosebită și titluri filosofice mai mari decît merită ea. Dar nici el nu invocă neființa, în ceasul cînd trebuie să dea, fie și poetește, o construcție filosofică, mai organizată, chiar dacă pe model indian —, așa cum se întîmplă în *Scrisoarea I*;

La-nceput, pe cînd ființă nu era, *nici neființă*...

La început era haosul. Gîndirea nu are de dat socoteală cum e cu putință ființa în fața neantului; ea dă socoteală cum e cu putință în fața haosului. Într-un sens, ea trebuie să poată spune: „dați-mi haosul și vă arăt cum e cu putință o lume". Dar haosul poate lua două chipuri: el poate fi unul de nediferențiere, de omogeneitate, de egalitate a stărilor, ca în entropia modernă, unul de universală letargie (de „uitare a activității", — etimologic); și poate fi, dimpotrivă, un haos de diferențiere extremă, de totală eterogeneitate, ca în „totul era laolaltă" din viziunea anticului, un haos de inegalitate și de activitate în același timp dezlegată și contrastantă.

Este curios că Eminescu începe — după izvorul din care se inspiră — cu ultimul, haosul de contraste, spre a sfîrși la primul, cel de nediferențiere totală. El scrie:

Cînd *nu s-ascundea* nimica, deși tot *era ascuns*...
Cînd *pătruns* de sine însuși odihnea cel *nepătruns*,
Fu *prăpastie? genune?* Fu noian *întins* de apă?

Dar îndată apoi va spune, invocînd acum un haos de perfectă omogeneitate:

Umbra celor nefăcute nu-ncepuse a se desface,
Și în sine împăcată stăpînea eterna pace...

Sub obsesia consecvenței de gîndire, cineva ar putea închipui (și o intervenție de acest fel a fost sugerată, chiar dacă nu în termenii de aci) că versurile au fost greșit redate sau că, în orice caz, o ușoară corectare a lor le-ar pune în armonie cu începutul. Într-o altă versiune, s-ar putea închipui că versurile ar fi mai potrivit redate astfel :

Umbra celor nefăcute *nu-nceta* a se desface,
Și în sine *neîmpăcată* stăpînea eterna pace.

Nu e totuși numai o impietate artistică, în asemenea încercări ; este, în cazul de față, și un neadevăr filosofic, de vreme ce efectiv haosul poate lua deopotrivă chipul omogeneității și pe cel al neomogeneității, cu sine sau între elemente. În definitiv, Eminescu punea sub semnul întrebării haosul de contraste, pe care-l invoca la început, și lăsa pînă la urmă suverană „eterna pace". Totuși este bine de subliniat că, alături de haosul eternei păci, există și unul al diferențierii fără de capăt, căci în fapt acest de al doilea haos este cel care va reapărea constant, în sînul ființei o dată constituite, și el va da, dealtfel, începutul tuturor lumilor specifice, așa cum haosul originar dă putința lumii originare să se ivească. Iar dacă ivirea ființei din haosul cosmic va avea ceva exemplar în ea, dînd prin treptele ei de desfășurare modelul pentru ivirea — din alte haosuri, cum sînt : al gîndirii, al frumosului ori al binelui — întruchipărilor din fiecare plan, atunci o formă de haos poate să fie regăsită, și ea nu poate fi, în plină lume, decît cea a haosului secund.

Dar cum se ivește ființa din haos ? Aici, abia, despărțirea de Eminescu trebuie făcută. Îi puteai accepta inconsecvența în ce privește viziunea haosului, căci inconsecvența se dovedea pînă la urmă a fi doar aparentă ; nu vei accepta însă geneza pusă în joc de poet, căci ea simplifică prea mult căile ființei, sau le trimite la miraculos.

Construcția filosofică pe care o încearcă poetul pare a-și pierde controlul rațional, atunci cînd el scrie :

Dar deodat-un punct se mișcă... cel dintîi și singur. Iată-l
Cum din haos face mumă, iară el devine tatăl...

E ceva privilegiat și în fond miraculos în geneza aceasta : într-un moment anumit („deodată") ar apărea ca activ un punct anumit, „întîi și singur", cum spune poetul. De ce *acest* punct ? Privilegiul pe care-l reclamă pentru punct poetul e sugestiv poetic, dar sfîrșește prin a pune sub semnul întrebării întreaga sa geneză. E adevărat, orice geneză în mic și orice creație în lumea omului — ceea ce înseamnă orice spor de ființă pe cîte un plan — par cîteodată să se producă după acest model : la un moment dat un punct, în lucruri sau în gîndire, începe să se miște, ceva neașteptat se întîmplă și o creație devine cu putință. Dar este o renunțare de explicație, nu încercarea de a da una.

Un singur punct, un moment, un subiect — reprezintă întotdeauna ceva privilegiat. Dar două puncte intrate în raport, nu ! *Raportul* reprezintă marea cucerire a gîndirii moderne, care nu mai vede în real substanțe privilegiate, ci funcții, s-a spus ; iar înainte de a fi o cucerire a gîndirii științifice, raportul este o situație de realitate, pe care o pun în lumină prepozițiile, în parti-

cular cîte una de speța lui „întru“ românesc. Două puncte în raport pot fi oricare, însă, în sînul haosului ; un anumit raport se poate crea oriunde și oricînd. Nu mai este neapărat unicitate, ci, ca unitate de raport, unitate originară, ea devine posibilă peste tot, nepăstrînd pentru conținutul ei nici o formă de privilegiu.

În acest ceas al genezei, lucrurile se dovedesc a fi așa cum îi apărea unui straniu gînditor contemporan, Teilhard de Chardin, geneza omului. Gînditorul acesta, ca om de știință evoluționist, nu putea vedea geneza omenirii dintr-o *singură* pereche originară, Adam și Eva, așa cum vrea tradiția biblică, respectată de teologie. În acest singur punct i se părea lui Teilhard că ar contrazice doctrina bisericii lui, anume în ideea că la început s-au ivit, deodată sau independent, mai multe perechi de oameni în locul uneia singure. Dar, spunînd așa, omul de știință contrazicea în fapt *întreaga* doctrină religioasă de care pretindea că rămîne legat, căci, desființînd unicitatea, el desființa și miracolul.

Dacă ființa se ivește însă din haos și preface haosul în mumă, atunci „părintele“ stă și el de la început sub semnul pluralității, cum stă dealtfel sămînța, în geneza biologică tîrzie, o geneză care trebuie să se petreacă după modelul intrării în ființă. Știința ființei nu poate rămîne la o singură ființă generatoare, nici la o creație privilegiată. Problema ei e tocmai *individualul,* făptura, care ia întotdeauna chipul mai multor întruchipări individuale. Căci dacă nu se mai poate risca gîndul unui Mare Individ, ce pare a-i da un răspuns de o clipă, spre a reclama apoi miracolul pentru geneza celorlalte făpturi individuale, atunci ea trebuie să conceapă individualul

în situația lui de unitate ce nu are și unicitatea Marelui Individ, sau a punctului „întîi și singur".

Nu un punct individual privilegiat intră în mișcare, ci o *situație* individuală, creată de un raport ce poate apărea oriunde în haosul originar. În dezlegarea universală, ceva intră în înfășurare ; și, dacă nu-i e dat să fie într-o parte, va fi fiind în altele. Acum gîndirea implicită a limbii românești intră în joc. Ea știe că ontologia începe cu făptura individuală ; dar, spre deosebire de alte vorbiri, ea nu spune numai : *este* punctul acesta, sau este individul acesta. Ea spune : va fi fiind într-una ori alta din văile sure ale haosului. Ar fi să fie ; ar putea prinde ființă.

A PRINDE SAU A NU PRINDE FIINȚĂ. „A fi sau a nu fi" este o grandioasă vorbă, vană filosoficește. „De ce există ceva în loc de nimic", vorba atribuită metafizicii europene, s-a dovedit și ea vană, pînă la urmă. Dar „a prinde sau a nu prinde ființă", cum spune vorbirea noastră, are din plin sens, așa cum „de ce prinde ființă ceva în loc de nimic" este o admirabilă propoziție, prin care s-ar putea deschide un tratat de ontologie.

Știința ființei nu-și atinge ținta dacă nu dă socoteală de ființa individuală, de arborele *acesta,* omul *acesta,* făptura *aceasta* istorică. Dar ea trebuie s-o facă pentru *orice* ființă individuală, așadar din perspectiva ființei generale.

Numai că unii gînditori au văzut ființa doar în individual, alții au văzut ființa doar în general.

Generalul singur nu poate spune nimic despre ființă. De ce nu au matematicile problematica ființei ? Pentru că nu au individual. Ele se instalează de la început în

general și nu-și regăsesc forma de realitate („ele nu știu despre ce vorbesc", spunea Russell, sfidător) decît prin aplicația lor în științe și tehnică. Științele matematizate, ca astronomia ori fizica, au din plin o întregire ontologică, prin domeniul de realitate, respectiv prin realitățile individuale (în sens restrîns sau larg) la care se aplică ; pe cînd matematicile pure sînt străine de ființă.

Dacă însă generalul singur nu poate spune nimic despre ființă, *individualul* singur și realitățile individuale nu pot duce nici ele la ființă. Nu se poate numi ontologie înregistrarea brută, prin cele cinci simțuri, a ceea ce este (ar fi o ontologie la nivelul lui : „Vreau să te pipăi și să urlu : este"). Ca și generalul singur, individualul singur nu dezvăluie ființa.

Ființa o dă abia *împletirea dintre general și individual*, sau mai bine : situația individuală prinsă în, aflată întru generalitate. În acest sens ființa individuală sferică și limitată, a anticului, dar în același timp generală și nelăsînd rest ; sau ființa spinozistă, ca un tot al Naturii, substanță unică, față de care restul lucrurilor nu reprezintă decît afecțiuni și moduri ; sau, în sfîrșit, un Mare Individ, iarăși unic dar general, ca Brahma și atîtea divinități de ordin ultim — ar părea să răspundă exigenței de a cupla individualul cu generalul. Dar *unicitatea* individualului invocat face ca viziunea respectivă să se piardă în teologie, ori în mit.

Aici poate intra în joc concepția despre ființă pe care o sugera, cu formulările verbului *a fi*, rostirea românească. Nimic grandilocvent în această concepție. Dacă ființa reprezintă „tot ce e mai comun", atunci ființa de excepție, cu individualul ei unic, poate cădea. Gîndirea secolelor trecute a părut să fie, și dealtfel a

fost adesea, prea solemnă, ea nevorbind decît despre principiile ultime, în fața realității ultime. Dar ea poate lua o lecție de la științe, care abia atunci cînd au luat în considerare cîte o simplă piatră ce cade, ori un picior de broască ce tresare sub curentul electric, au putut revoluționa cunoașterea.

În fapt, gîndirea a practicat o asemenea înțelepciune, în ceasurile ei bune, încă din Antichitate ; nu numai cu Aristotel — care adesea este chiar excesiv prin felul cum înregistrează faptul brut ca atare, lăsîndu-l fără transfigurare —, ci cu Platon însuși, care se întreba dacă firul de păr sau noroiul au și ele o Idee și care, în definitiv, în fiecare dialog, aproape, știa să plece de la o situație concretă comună, de la oameni de rînd și întîmplări de rînd, spre a se ridica la esențe. Dar tradiția aceasta, gîndirea a uitat-o prea des.

Încă de la nivelul folcloric, gîndirea românească a practicat, așa cum era firesc, o asemenea lipsă de solemnitate. În viziunea ei cosmogonică, de pildă, lumea se naște dintr-un vierme ori un fluture. Dar și pentru niveluri superioare, această gîndire sugerează măsura, cu sensurile ei de presupunere și cu investigația ei în posibil, laolaltă cu investigația în real. Ființa nu numai „este", ci și va fi fiind sau ar fi să fie, în zone întinse, iar pentru gîndirea noastră românească infuză limbii, elementele, procesele și făpturile în prefacerea lor, departe de a avea uneori o intrare asigurată în ființă, abia stau să *prindă* ființă, înfruntînd riscul ca alteori să n-o prindă cu adevărat.

Dar măsura este și a realului, nu doar a cunoașterii. În sînul lui, nu totul reușește. Dacă gîndirea trebuie să dea socoteală de felul cum este sau cum a fost cu pu-

tință realul, atunci ea are de înfruntat și spectacolul neîmplinirilor lui. Există și un rebut de ființă. Tratatele care desfășoară prea sigur facerea lucrurilor, pornind de sus, de la principii, sau chiar de jos de la elemente, vorbesc fără o adevărată pietate pentru obiectul lor. Trebuie înțeleasă și integrată, în prezentarea ordinii realului, partea de dezordine din el. Pentru ființă, ceea ce este revelator nu e recursul la neființa aceea pe care o invocă prea des modernii ; în schimb, revelatorie este neîmplinirea de ființă.

Neîmplinirea, dezordinea orientată totuși, cele ce nu ajung să prindă ființă, reprezintă în definitiv stări și procese mai întinse decît ordinea și ființa însăși. Dar nu o dezmint pe aceasta. Prin universul cunoscut aleargă unde nebune de tot soiul, care nu prind să se împacheteze în jurul unui nucleu și să dea sisteme vaste, sau infimi atomi. La fel, nu totul prinde ființă din plasma vitală ; nespus mai numeroase trebuie să fi fost încercările de a se închega sub o specie nouă, decît speciile reușite. (Dar oamenii de știință nu au descris decît ceea ce este, nu și ceea ce a încercat, în toate felurile, să se întruchipeze, ceea ce și-a întins polipii într-o parte și alta spre a pipăi sorții de a prinde ființă.) Iar la niveluri mai ridicate, ființa neîmplinită este oceanul în care, ici și colo, apar insule ale ființei reușite. În viața omului și în ființa lui spirituală, demersuri de tot felul se avîntă neîncetat — uneori spre neîmplinire.

Ca în mișcarea browniană a particulelor din vasul cu apă, ființa își pregătește apariția — după desprinderea situațiilor individuale din haosul originar — în cadrul unui haos secund. Dincolo de generalitatea inerției originare, sau de asaltul tuturor contra tuturor în viziunea

lui Anaxagoras, năzuința, dacă nu chiar hazardul formativ de ființă al materiei ca și al spiritului, încearcă să creeze situații individuale, care se vor împlini ori nu sub cîte o nouă generalitate, acum una specifică.

În tensiunea aceasta dintre un individual și un general se poate citi obîrșia a ceea ce „este să fie". Toate științele puse în joc de om și toată cultura lui, în fond, se întemeiază pe considerarea unei asemenea tensiuni, într-un domeniu sau altul de realitate, adică pe tensiunea dintre real și lege. Fără cuplarea individualului cu generalul, cultura ar sta sub semnul entropiei. Iar tocmai această cuplare e pusă în lumină, în ea însăși, de către o știință universală, care este cea a ființei.

Nimic nu e străin de tensiunea dintre individual și general — afară de universul matematicilor pure, unde domnește destinderea în ce privește ființa. A face din acest univers și din metodele lui cheia exclusivă a cunoașterii, înseamnă a se refuza cunoașterii, tocmai, precum și a repudia orice înțeles pentru ființă. Poate că, din perspectiva matematică, „a fi sau a nu fi" are sens, ba chiar ar cădea sub calcul. La fel de bine ar putea prinde simbolismul matematic, în jocul său probabilist bine organizat, opoziția dintre ceva și nimic, ba chiar măsura în care poate să existe ceva în loc de nimic. Dar în fața unei întrebări de ingenuitate speculativă, ca : „prinde ori nu prinde ființă situația aceasta individuală ?", matematicile trebuie să tacă, în timp ce restul culturii are de spus aproape totul.

REABILITAREA INDIVIDUALULUI. În sentimentul românesc al ființei sînt prinse și făpturile ei de o clipă. Lumea este făcută din asemenea făpturi. Tot ce s-a întruchi-

pat este individual, supunîndu-se devenirii și dezagregării. Poți să numești pămîntul Marele Individ, cum vrea Hegel, sau poți să numești așa orice galaxie. La rîndul ei viața, acolo unde este, reprezintă individualul însuși, iar societățile, faptele și gîndurile au neîncetat titluri individuale.

Pentru *asemenea* făpturi de o clipă se pune problema ființei, iar nu pentru permanențe materiale ori inteligibile, care, dacă ar fi, nu pot să fie decît veșnice. În acest sens, matematicile moderne au probitatea să nu-și pună problema ființei, căci orice structură de a lor ar avea „ființă", cum nu-și pun problema legii, căci orice propoziție de a lor ar fi lege, și nu-și pun nici problema adevărului, decît în limite specifice.

Ființă, lege, adevăr au sens doar pentru cele din lumea „coruptibilului", cum spuneau anticii. Matematicile sînt incoruptibile. Dar, spre deosebire de acei moderni care uită de coruptibil, după ce au plecat de la el, și visează să reducă totul la incoruptibilul matematic, anticii regăseau coruptibilul chiar în „incoruptibilul" lor, reprezentat în primul rînd de astrele cerești ; căci poate simțeau, cîteodată, impuritatea acelei ordini astrale (soarele este o piatră, spunea un antic) — așa cum zeitățile lor erau întinate de omenesc — și în orice caz ei aveau, în sinea lor, o neîmpăcare ori de cîte ori se gîndeau că, în centrul acelei lumi incoruptibile, erau siliți să așeze tocmai pămîntul cel coruptibil. Pe de altă parte, aceiași greci, cărora li s-a reproșat uneori tendința către incoruptibil, îl puneau în joc spre a *susține* coruptibilul, nu spre a face abstracție de el. În înțelesul ei bun, Ideea platoniciană venea să întemeieze și întărească individualul ; formele substanțiale și materia aristotelică se

uneau tocmai spre a face cu putință individualul, iar macrocosmul stoicilor susținea, în definitiv, microcosmul uman.

Tendința aceasta a abstractului și universalului antic, de a coborî la concret și de a susține individualul, capătă forme încîntătoare la Platon, unde s-ar părea că ți se făgăduiește doar ridicarea la Idee, dar uneori ți se dă, prin Idee, tocmai bogăția concretului. Cînd el caută în tînărul Charmides (care dă nume dialogului) ideea de înțelepciune tinerească, nu știi bine dacă obține, prin tînărul acela frumos la trup și cuget, vreo Idee, sau dacă nu cumva Ideile vin să-l descrie pe Charmides, ca existență concretă.

Este o făptură de o clipă, acest Charmides, dar are drept la ființă și el. Ba numai în asemenea făpturi individuale se poate implînta ființa, spre a fi și altceva decît un cuvînt sau gînd. Prin sine însuși, e drept, individualul nu *este ;* dar fără el ființa ar rămîne cuvînt sau gînd gol. De aceea individualul trebuie reabilitat, iar anticii, care aveau instinctul ființei, dovedesc limpede că îl aveau și pe cel al individualului. Ei, cu simțul lor plastic, înțelegeau că ființa trebuie să închidă în ea o măsură și o tensiune.

De la individual trebuie atunci plecat, spre a putea spune altceva despre ființă decît că *este* în eternitate. Dar individualul el însuși are un trecut. El s-a desprins din haos, sau a dezmințit, cu forma lui de închidere și determinare, haosul ca dezintegrare. Poate fi, la început, o simplă *situație* individuală : în haosul firii poate fi vîrtejul pe care-l fac două puncte ce se prind într-o rotire, sau variația dependentă a unuia de variația celuilalt ; în haosul moral, poate fi legarea laolaltă a cîtorva com-

portări pilduitoare de viață ; în haosul estetic poate fi reliefarea, însă, a unor imagini ce se leagă, a unor configurații ce prind trup în nedeterminarea lumii ori a închipuirii ; în haosul logic, poate fi o implicație și o reacție în lanț. Oricum, individualul reprezintă o desprindere din universala dezlegare.

Individualul este acum suspendat : s-a desprins de ceva, dîndu-și chip propriu. A ieșit din condiția și siguranța de a fi *în* ceva. Aici însă, gîndul românesc poate interveni în discursul ontologic, deosebind între „a fi în" și „a fi întru". Individualul este suspendat și pîndit de neființă, dar desprinderea lui este orientată : el trebuie, cu prețul de a cădea efectiv în neființă, să intre într-o formă de „a fi întru". Aceasta și deosebește ***individualul*** de *particular :* un lucru particular este *în* generalitatea dată, pe care o particularizează, pe cînd un lucru individual este *întru* o generalitate și are o devenire în sînul ei.

În precaritatea aceasta se află tot ce a prins contur individual. Este aici și ceva pozitiv, dar și ceva negativ. Iar Eminescu, oricît de intens ar resimți negativul, nu poate să nu facă loc pozitivului. Căci el scrie :

> Muști de-o zi pe-o lume mică de se măsură cu cotul,
> În acea nemărginire ne-nvîrtim, uitînd cu totul
> Cum că lumea asta-ntreagă e o clipă suspendată...

Desigur, realitățile individuale sînt suspendate. Totuși sorții ființei *sînt*, cu ele. De aceea Eminescu scrie îndată apoi :

> Astfel, într-a veciniciei noapte pururea adîncă,
> Avem clipa, avem raza, ***care tot mai ține încă.***

Nu e nevoie de mai mult decît de o asemenea înfrîngere de o clipă a timpului devorator, pentru ca ființa să-și facă ivirea. Sentimentul ei este în fapt presentimentul că, printre cele ce se surpă, există cîteva lucruri care țin. Sau, cum spunea Udriște Năsturel traducînd : „Cine n-au gustat dulceața celor ce sînt, nu poate pricepe firea celor ce nu sînt“. Trebuie să știi să desparți între ce e sortit să fie și ce nu e sortit să fie, ca un istoric printre faptele lumii.

DESPRE CÎMPURILE FIINȚEI. Cînd un istoric înfățișează ce a fost, el redă doar o parte din ce a fost. Nu tot ce s-a întîmplat în trecut are caracter istoric ; și chiar dacă el ar cunoaște tot, istoricul nu ar reține și reda tot.

Să ne închipuim, acum, un istoric care ar trebui în prezent — oricînd ar fi acest prezent — să decidă ce are și ce nu are ființă istorică. Cum să lase el de o parte un fapt, oricît de neînsemnat ? Dar pe de altă parte, cum să le accepte chiar pe toate, de vreme ce unele pot fi praf și pulbere ? Așa se întîmplă și cu știința ființei, ce are în fața ei toată *prezența* lumii.

Greutatea ei nu e de a spune ce este, ci mai degrabă ce nu este printre realitățile ce sînt. Problema gînditorului este aceea a istoricului situat în prezent : să facă despărțirea, spunînd că este aceea ce este, chiar cînd e făptură de o clipă, sau spunînd că *nu* este aceea ce pare a fi, și are doar veleitățile ființei.

Acum abia, cînd neființa nu e un simplu zero de ființă, meditația asupra neființei are sens. Întrebarea despre care s-a pretins că a fost centrală pentru o gîndire, „de ce există ceva în loc de nimic“, invocă un zero de ființă. O întrebare mai puțin vană ar fi : *de ce există*

ceva care să nu fie nimic? Căci poate să existe efectiv ceva care să *fie* un nimic, ceva care, în plină lume existentă, să nu aibe tăria ființei.

Cu asemenea realități, care intră în ființă spre a risca oricînd să se surpe în neființă, își face începutul reflexiunea despre ființă. Le identificăm drept situații individuale, realități individuale, simple puncte desprinse din nediferențierea sau prinse în dezlegarea universală. Dar așa fiind, ele poartă cu sine sorți de ființă. Tăria lor și prima lor învestire ontologică este de a se fi eliberat de nediferențierea originară, una ce totuși se poate reînnoi neîncetat. Determinăm individualul drept ceea ce a ieșit din condiția de a fi *în*.

Este, firește, o determinare negativă, cea pe care o facem acum, un fel de a spune că „individual" se poate numi ceea ce nu se mai subsumează total generalului. Dar tăria negativului, despre care vorbea Hegel, poate reapărea aici. Așa cum este individualul, ca un simplu punct față de masivitatea generalului, adică a nediferențierii sau a haosului din care s-a desprins, el are tocmai tăria de a fi întru ceva. Iar acum putem regăsi versul lui Eminescu:

Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumii,
E stăpînul fără margini peste marginile lumii.

Tot restul lumii are margini; căci dacă nu sînt margini în afară decît poeticește („marginile lumii"), există marginile lăuntrice ale fiecărui element care s-a desprins și văduvit de infinitatea generalului. Punctul acela de individualizare e totuși „stăpîn pe marginile lumii", în sensul că poartă în sine nesfîrșita promisiune de

ființă. Numai că versul poetului spune prea categoric: *este* stăpînul, cînd doar poate fi, ar fi să fie.

Dar aceasta este imaginea pe care o sugerează nu numai rostirea noastră, ci însăși știința. Pentru evoluționism, de pildă, mărturisit ori nu, există un necurmat spor posibil de ființă, pornindu-se de la o diferență minimală. Mici diferențieri, mici desprinderi în mările calde ale începutului (și în orice mări, ale oricărui început) dau plasma vitală, în sînul căreia alte mici structuri vor duce la configurații mai organizate, ce vor îngădui să apară noi diferențieri (de ordinul cromozomilor sau al codului), care să conducă la adevărate întruchipări. Așa se petrece peste tot, sub viața organismelor sau deasupra ei. Să nu fie oare vorba de ființă, aici?

Punctul acela de „mișcare", spune poetul, este însă doar *un* termen în economia ființei. Prin el însuși, în precaritatea lui de boabă a spumei, el nu ar da măsura ființei. Totuși gîndirea trebuia să-l presupună, ca o mică matrice individuală în care se poate înscrie ființa. Acum, pornind de la individual, ideea de ființă este susceptibilă să capete rigoare, chiar dacă nu rigoarea simbolică visată de științe. Un soi de rigoare este și în formularea noastră cum că individualul, cu făgăduința lui de ființă, reprezintă prinderea într-un fel de *a fi întru*. Dar formularea aceasta rămîne deocamdată o simplă sugestie.

De altundeva decît din sugestiile vorbirii își poate lua acum ființa modelul, anume din planul gîndirii științifice. Ce se întîmplă individualului? Își dă determinări libere, așa cum orice individ care a ieșit din condiția de obiect și a trecut în cea de subiect uman își dă determinări noi, variate, libere. Un al doilea termen al ființei apare astfel în chip firesc, în afară de individual:

cel al *determinațiilor*. Iar determinațiile unui individual, cu variația lor, legată la început doar de prezența constantă a aceluia, fac un cîmp. Înainte de a fi într-o întruchipare statică, ființa sau promisiunea ei apare ca un cîmp, în care determinațiile sînt liniile de forță ale individualului.

S-a spus că ideea de cîmp este cucerirea cea mai de seamă a gîndirii științifice noi. Definit de fizicieni, la început, ca „o regiune a spațiului în care fiecare punct este caracterizat prin cantități ce sînt funcții ale coordonatelor spațiului și timpului“, cîmpul din știință are astăzi o rigoare pe care cel al ființei n-o poate revendica, în primul moment. În schimb, cu viziunea cîmpului — tot a fizicienilor — înțeleasă simplu, ca „un mediu creat de puncte“, sau cu viziunea atomului ca „un punct cu o atmosferă de forță grupată în jurul său“, cu acestea cîmpul ființei poate avea o înrudire. Dealtfel, este o întrebare dacă ideea de cîmp trebuie să fie aceeași în fiecare caz. S-a vorbit de cîmp de conștiință, cîmp lingvistic, cîmp noțional, unde nu poate fi vorba de analogie cu cîmpul electromagnetic. Fiecare cîmp, laolaltă cu cel al ființei, și-ar putea avea întemeierea și structura lui.

Ceea ce deosebește, în orice caz, cîmpul ființei de alt cîmp, în momentul acesta al structurării lui, cînd el nu este decît cuprinsul liber al determinărilor pe care și le dă un individual, este faptul că are o *spațialitate deschisă*. Toate celelalte cîmpuri au o răspîndire sigură și oarecum închisă, chiar dacă nu și contur. Răspîndirea cîmpului ființei, prin determinațiile pe care le capătă individualul, nu are defel o spațialitate stabilă, și nici un sistem de ecuații nu i-ar putea fixa structura.

Peste toate formele și chiar deformările din lumea materială, gîndirea științifică își poate proiecta formulele, așa cum orice curbă întîmplătoare din plan s-a dovedit a avea o ecuație ; un singur sistem de forme și deformări, cel al flăcării, n-a putut fi captat încă formal. Cîmpul ființei are — în clipa cînd se reduce la individual și determinațiile lui — ceva din această spațialitate mișcătoare a flăcării, ca o întruchipare ce s-ar extinde și retrage liber. Va prinde el ființă, sau nu ?

Mai trebuie ceva, dincolo de individual și determinații, pentru ca ființa să apară. Cîmpurile, ca un fel de „roiuri luminoase", cum spune poetul, sînt atrase de ceva :

Și în roiuri luminoase izvorînd din infinit,
Sînt atrase în viață de un dor nemărginit.

Nu se poate vorbi de „dor" al materiei neînsuflețite, nu se poate vorbi nici de apetență, tendință, impuls formativ ; dar de o deschidere *întru*, care e și o închidere întru ceva a determinațiilor individuale, se poate vorbi, atît pentru materia neînsuflețită cît și pentru viață și spirit. Evantaiul determinațiilor unui individual ține sau nu ține laolaltă. Individualul — colonia, roiul luminos care și-a afirmat libertatea — își găsește necesitatea și este. Sau nu și-o găsește, și atunci se înscrie printre „coloniile de lumi pierdute", de care vorbea poetul.

Este, oare, prescris unora dintre lucruri să fie, altora să nu fie ? Dar nu poate fi citit cifrul ființei din încifrarea ei, cum spune tot Eminescu ?

Am trecut, de la întrebare și modulațiile ființei, la ceea ce poate fi sentimentul românesc al ființei, cu arbo-

rescența și orchestrarea lui, confruntîndu-l tot timpul cu viziunile din lumea cea mare a culturii. Simpla împletire, firească după cîte ni s-a părut, a unor sensuri implicite din limbă și poezie, cu marile sensuri explicite ale culturii, ne poate arăta că sentimentul românesc al ființei se deschide către înțelesul ei *rațional*. Există o textură a ființei, poate un model al ei, sau chiar un arhetip, pe care-l aproximează tot timpul gîndirea noastră implicită.

Ființa ne apare nouă drept complexă, nu numai în afară, prin arborescența și ramificațiile în zone ontologice diferite, ci și prin structura ei lăuntrică, aceeași poate în toate modalitățile. Este ceva eterogen, iar nu omogeneitate simplă în ea : ființa nu este fără de individual, care la rîndul lui nu poate fi lipsit de determinații, dar atît unul cît și celelalte nu sînt cu adevărat fără ceva de ordin general.

Ce anume este acest „cifru" al ființei, pe care pare să-l aproximeze tot timpul sentimentul nostru, n-o mai spune limba și n-o spune Eminescu decît în treacăt. Dar dacă vom încerca, o clipă, să vedem care este rațiunea ființei dincolo de sufletul românesc, ne vom întoarce apoi iarăși la el, la cuvintele, la basmele și creațiile lui culte, pentru a putea da trup unei scheme și viață arheului, care este ființa.

Cap. IV

RAȚIUNEA FIINȚEI

UN MODEL. Potrivit cu sentimentul românesc al ființei, le este așadar cu putință unor lucruri sau situații să fie, să încerce a fi, să nu reușească a fi, să se împlînte în reușita celor ce sînt, să fie cu putință, să fie în putință, să stea să fie, sau alteori să fie atît de bine săvîrșite în ele însele încît să se fi săvîrșit, să fi fost. În toate acestea „a fi“ trebuie să aibă o noimă și una singură.

Să încercăm o lectură rațională în această bună dezordine aparentă. Căci dezordine este într-adevăr, din punctul de vedere obișnuit. Nu se mai poate spune — cu o vorbă care, dealtfel, dacă ar fi exactă, ar fi tautologică — cum că ființa înseamnă numai „ceea ce este“. Înțelesul de aici al ființei trebuie să fie de așa natură încît să îngăduie ca elementele ei să existe, chiar fără ca ea să fie; așadar, ca ființa să aibă elemente, termeni constitutivi și astfel o structură. Aceste elemente au și

apărut în analiza sentimentului ființei : erau *individualul*, care se „cupla“ cu un *general* și își dădea sau primea *determinații*.

Că trei termeni pot fi în joc, o arată — înainte de înstructurarea lor într-un model ferm — o vorbă celebră a Antichității, din perspectiva ei negativă. Sofistul și retorul grec Gorgias spunea, după cum se știe : 1) Nu există nimic ; 2) Dacă ar exista, nu ar fi cunoscut ; 3) Dacă ar încăpea cunoaștere, ea n-ar putea fi transmisă altora. — Dar ce altceva exprimă — la urma urmei — vorba aceasta, decît, în primul rînd, după Gorgias, că nu ar exista nimic de ordin general, așadar că ființa ar trebui să aibă un caracter de generalitate ; apoi, că ea n-ar putea fi cunoscută nici dacă ar exista, căci n-are chip individual, așadar că îi revine să aibă o formă de individualitate ; în sfîrșit, că nu se poate transmite cunoașterea unei asemenea ființe, adică nu i se pot indica determinațiile, așadar că îi revine la fel de necesar să aibă determinații ?

Dacă însă aceștia sînt termenii ființei, atunci să-i punem în ordine, pe cît se poate, pornind de la individualul acela fără de care nu există un chip de ființă pentru sensibilitatea filosofică românească, și nu numai pentru ea.

Ceva individual își dă sau își capătă o determinație ; determinațiile alcătuiesc un cîmp în jurul individualului. Ce face ca acest cîmp să țină și ca o realitate nouă să fie ? Două sau mai multe puncte intră într-un vîrtej ; ce face ca vîrtejul să devină un astru sau un cosmos ? Un om își dă determinări variate de-a lungul zilei. Ce face ca ziua aceea să aibă sens pentru viața sa spiri-

tuală ? Este nevoie peste tot de o conversiune a determinațiilor către ceva, sau întru ceva.

Pentru o asemenea conversiune întemeietoare de ființă, ni se pare că exemplele s-ar putea găsi la orice treaptă de realitate. Un atom nu se obține fără acea angajare pe orbită a electronilor ce are un sens general ; o substanță chimică, o celulă organică se obțin prin subsumarea determinațiilor materiei anorganice sau organice la generalitatea unor structuri și legi. Subsumarea, pe de altă parte, poate să nu se petreacă : există așa-numite protenoide, care au toată substanța proteinelor, dar nu s-au putut constitui cu adevărat în proteine. Există substanțe organice care au toate literele unui cod, dar nu și-au putut institui codul genetic corespunzător. Există, spunea Darwin, mai întîi varietăți și abia apoi se obțin, din unele dintre ele, adevărate specii, cu sensul lor general bine asigurat. Există, și probabil au existat încă mai mult în trecut, comunicări orale care n-au putut să-și dea o gramatică, și astfel n-au fost capabile să intre în generalitatea unei limbi. Există, în fine, fapte și procese istorice care nu au căpătat un sens general și nu au atins astfel nivelul ființei istorice.

La oricare stadiu de realitate s-ar putea arăta că intrarea în ființă — dar firește la stadiul respectiv, putînd fi vorba de ființă la un stadiu mai jos — se face prin conversiunea determinațiilor a ceva individual către un general.

Se poate întîlni sugestia unei conversiuni asemănătoare într-o pagină din *Capitalul* lui Marx. Este vorba de cunoscuta dublă schemă de la începutul operei, privitoare la trecerea de la forma dezvoltată a lumii mărfurilor la forma „valoare generală“. La început o marfă își

exprimă valoarea prin altele. Astfel, în exemplul din operă :

20 coți pînză	=	o haină
	=	10 pfunzi ceai
	=	40 pfunzi cafea
	=	1 quarter grîu
	=	2 uncii aur
	=	$1/2$ tonă fier etc.

Marfa inițială ar putea fi privită ca o realitate *individuală* ce capătă *determinații* diferite ; căci deși este vorba tot de mărfuri, în rest, acestea vin să determine, variat, valoarea mărfii dintîi.

Ce se întîmplă în procesul economic ? Se petrece o răsturnare care va însemna, la propriu, o conversiune a tuturor mărfurilor către una singură, respectiv a valorii lor către o marfă luată ca valoare generală. Acum avem :

1 haină	=	20 coți pînză
10 pfunzi ceai	=	
40 pfunzi cafea	=	
1 quarter grîu	=	
2 uncii aur	=	
$1/2$ tonă fier	=	

Tabloul doar s-a răsturnat, dar s-a întîmplat ceva esențial : a intrat în joc *o valoare generală*. Faptul că o marfă se echivalează și exprimă prin celelalte nu e tot una cu faptul că toate celelalte se exprimă și echivalează cu ea. Marfa inițială îndeplinește acum *altă* funcție. A pierdut caracterul ei individual și a devenit valoare generală. Dealtfel, ea va ceda locul aurului sau banului, ca valoare generală efectivă. Dar de pe acum

conversiunea a venit să schimbe totul și să dea determinațiilor inițiale ființă economică, sub semnul valorii generale.

Acum putem relua modelul ontologic. Am regăsit individualul și determinațiile, în acest exemplu, dar și un termen în plus : valoarea generală. Sînt *trei* termeni ontologici, vom spune : individualul, determinațiile și generalul. Cînd determinațiile individualului se prind într-un general, o realitate nouă prinde și ea ființă. Conversiunea către general este cea care dă ființă individualului și determinațiilor lui libere. Să alegem exemplul cel mai expresiv, omul.

Cînd oare *este* omul (ca om, iar nu la nivelurile lui mai joase, în simpla lui vegetabilitate sau animalitate) ? Oricine dintre noi a întîlnit sau a „descoperit" cîte o bună definiție a omului. Poți spune : omul e singura ființă care face sport, adică se joacă liber de instinct și vîrstă, după cum poți spune că este singura ființă cu conștiință tragică, sau singura ce poate împînzi tot pămîntul, cum socotea Teilhard de Chardin, sau singura ființă ce dă definiții de ordinul : omul e singura ființă... Oricare dintre aceste caracterizări ale omului reprezintă o determinație ce, în chip curios la început, poate lua loc de definiție. Căci nu este curios să existe sute și sute de definiții, în fond valabile fiecare, pentru o realitate anumită ?

Dar nu mai este nimic curios, dacă te gîndești la natura omului ca om și vezi angajate în ea toate acele determinări posibile ale lui. O asemenea *ratio essendi* este bine cunoscută și denumită de multă vreme : omul este „viețuitor rațional". Nu s-a putut spune nimic altceva despre ființa omului ca om. Chiar caracterul de iraționalitate-

nalitate poate fi definitoriu pentru el, și am ales în chip intenționat sentimentul tragicului, cum am fi putut alege absurdul, spre a spune că pînă și iraționalul se raportează la raționalitatea omului. Acest lucru a știut să-l spună limpede dialectica, prin contradicțiile ei permanent depășite, arătînd că pînă și ce pare „irațional", din perspectiva simplă a intelectului, nu mai este așa în perspectiva adîncită a rațiunii.

Toate determinațiile acelea libere, și care pot fi nesfîrșit de multe, s-au convertit în raționalitatea umană, care le învăluie și poate aduce alte determinații, dînd statut de ființă omului. Tabloul era :

Omul	se joacă liber are conștiință tragică poate împînzi pămîntul definește și se definește . . .

cu oricîte alte determinații. Dar tabloul se poate răsturna și determinațiile se pot prinde în ceva de ordin general, care să le dea necesitatea :

A se juca liber A avea o conștiință tragică A putea împînzi pămîntul A defini și a se defini . . .	caracterizează *omul* ca ființă rațională

Conversiunea către general este cea care dă ființă individualului și determinațiilor lui libere. Ce se întîmplă dacă nu se petrece conversiunea către general ? Atunci are loc un rebut de ființă, ca în cazul protenoi-

delor ce nu ating stadiul de proteină, al varietăţilor ce nu devin specie, sau al vorbirilor ce nu devin limbă. Fiinţa nu se obţine atunci ; cel puţin fiinţa la un anumit nivel de realitate, cum era nivelul *uman* în tabloul invocat. Individualul îşi poate da şi poate căpăta orice determinaţii (ca vîrtejul în gol al punctelor materiale, sau răspîndirea în gol a undelor), dar nu are cu adevărat măsura fiinţei.

Lumea poate fi plină de această nefiinţă secundă ; şi dacă în lumea materiei neînsufleţite ea nu este izbitoare, căci aici tocmai nefiinţa secundă e regula şi fiinţa excepţia, în schimb în lumea vieţii şi a omului — care au costat materia atîta strădanie spre a se închega — nefiinţa şi neîmplinirea sînt un adevărat eşec cosmic, într-un sens. Iar aceasta nu înseamnă decît : nu s-a petrecut conversiunea.

S-ar părea atunci că modelul ontologic ce rezultă de aici este simplu : un individual (I) se deschide prin determinaţii (d_1, d_2... dn...) care se deschid sub un general (G) ; un cîmp ontologic capătă fiinţă şi asigurare, ca devenind cîmp al generalului. Schematic ar fi atunci :

$$I \left\{ \begin{matrix} d_1 \\ d_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ d_n \end{matrix} \right. \quad \text{,dar} \quad \left. \begin{matrix} d_1 \\ d_2 \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ d_n \end{matrix} \right\} G$$

Şi totuşi tabloul spune încă prea puţin despre „facerea“ fiinţei. *Întîi,* modelul este static, ca şi cum individualul ar fi gata desfăşurat după determinaţiile sale, iar

conversiunea acestora întru ceva general ar fi dată și ea. Dar dacă modelul nu poate fi static, el nu este nici dinamic, căci trebuie să exprime doar o răsturnare. Am putea spune că modelul trebuie să fie „anastrofic" (de la *anastrophein* = a răsturna), cu riscul altminteri, pentru individual, de a sfîrși catastrofic, prin prăbușirea în neființă, ca protenoidele și varietățile. Dar cum să figurezi o asemenea împlîntare a individualului în general, care singură ne pare a putea spune ce *este* ființa ? Căci la rîndul ei ființa atinsă e una săvîrșită, și dealtfel ea însăși se „săvîrșește" la propriu, se stinge în chip lent : ființa materiei are și o dezagregare, ființa speciilor biologice are o evoluție, în timp ce ființa omului, ca și a întruchipărilor lui, duce numai la făpturi istorice.

În *al doilea rînd*, modelul păcătuiește prin determinațiile înscrise în el. Pe de o parte, individualul își dă uneori determinații ce *nu* au o semnificație ontologică (cum nu au rotirile în gol, sau faptele neintegrabile ale zilei omului) iar pe de altă parte, dacă individualul poartă în el infinitatea nesigură a determinațiilor posibile, generalul le opune infinitatea sa, cea bună, a unor determinații care de astă dată țin și se structurează laolaltă. Nici o figurație nu poate arăta că într-*un* caz este vorba de infinitatea cea rea — cu deosebirea lui Hegel —, adică de infinitatea lui „încă și încă ceva", pe cînd dincoace este în joc infinitatea posibilului controlat, a lui : și asta, și asta.

În *al treilea rînd*, modelul păcătuiește ca prezentînd generalul drept ceva gata dat, cum apar ca fiind gata date formele substanțiale aristotelice, ideile platoniciene, sau, pe alt plan, cum este gata dat așteptatul Godot, în piesa contemporanului nostru Beckett, un prototip care

e perfect omologabil cu o natură generală. Dar chiar într-una din versiunile cele mai bine reliefate, în cea de „specie“ biologică, generalul nu este gata dat (decît în sens larg și pentru nevoile de încadrare științifică), altminteri el „făcîndu-se“ odată cu ceea ce se face prin el, adică specia evoluînd și ea. Generalul poate da ființă chiar fără ca el să „fie“. O natură generală ca limba, cu spiritul ei, abia dacă mai are o umbră din consistența speciei ; generalul unei creații de artă, gîndul pe care vrei să-l întruchipezi, nu mai are nici una dincolo de opera realizată, care-l absoarbe.

Acum trebuie să revenim la sugestiile sentimentului românesc al ființei. Dacă e un dram de genialitate în buchetul de semnificații al prepoziției noastre „întru“, este că exprimă tocmai situația ființei de a se ivi *prin deschiderea către ceva care poate și să nu fie.*

„A fi întru“ poate însemna o deschidere către ceva dat, dar poate la fel de bine să însemne deschiderea și organizarea de sine sub ceva care nu *este* decît prin faptul acestei deschideri și organizări. Astfel, lucrurile pot fi „întru o împlinire“ ; dar nu sînt în drum spre ea (căci împlinirea nu „este“), sînt în drum *cu* ea. Cînd ființa își capătă întruchiparea, abia atunci se ivesc și generalurile. Cînd exemplarele individuale ating un contur definit, se ivesc și speciile. Este ca și cum abia pămîntul și-ar da cerurile — așa cum spun unele mitologii.

În acest sens, putem spune, între vorbitori de limbă română, că a înțelege ființa și a încerca o ontologie care să dea socoteală de lumea reală, cu făpturile ei de o clipă, dar uneori îmbibate de plinătatea ființei, înseamnă

a scoate la lumină tot ce este implicit în prepoziția „întru".

Implicite îi sînt cîteva contradicții care-i dau o specială tensiune, de o parte, o bună legănare, de alta, între interioritate și exterioritate, stare și nestare, înstăpînire în ceva și lipsă a ceva. A legăna și leagăn — arăta într-un rînd Sextil Pușcariu, în *Cercetări și studii* (Ed. „Minerva", 1974, p. 34) — vine de la coșul ce se „lega" de tavan. Poate cea mai tulburătoare și fecundă contradicție din „întru" este cea menționată, de a exprima pendularea către ceva încă neștiut. Ființa, cu legănarea pe care i-am văzut-o în modulațiile românești, se ivește prin ancorarea în ceva care adesea n-are nici măcar nume.

Așa o găseam în modelul ei ; așa au conceput-o, în definitiv, cîteva mari spirite din trecut ; sau așa o întîlnim — ca împlinire a vieții spiritului — în cîteva mari vorbe ale umanității, reinterpretabile, printre care punem una din Creangă al nostru. El notează, printre „zicătorile" sale, o stranie vorbă, poate luată din popor, poate de-a sa, și care sună : „Se vede c-a venit, de n-a mai venit". La prima privire este un cuvînt de glumă, sau una din acele expresii ce par ale resemnării. Dar dacă ar fi altceva decît atît ? Căci este destul să pui gîndul față de acel *sau* vine *sau* nu vine, din *În așteptarea lui Godot* de Beckett, și în fapt din mentalitatea occidentală, spre a vedea că nu e în joc numai înțelepciune resemnată, în vorba lui Creangă. Ceea ce aștepți să vină — care poate fi fericirea ta de om, sau buna dezlegare pentru tine și lumea ta, sau ce va mai fi fiind — nu poate avea totdeauna caracterul unui lucru determinat care să se ivească ori nu ; totuși, prin simpla așteptare și deschidere

către el, cum o arătam, el reprezintă ceva care poate a și venit să modeleze, ca o mînă nevăzută, chipul ființei tale și al lucrurilor, sau măcar poate să fie o prezență, cum spunea Creangă, binefăcătoare, chiar dacă a rămas neștiută.

Prin tot modelul de mai sus se plimbă vorbe ca acestea. Se vede c-a și venit, de vreme ce n-a mai venit ordinea așteptată. Și ea ne comandă un fel de a căuta, tocmai pentru că am găsit-o. Dar toate aceste vorbe și sensuri le preia, în pămîntul său fertil, și le face să rodească vocabula „întru". Ea este a limbii lui Creangă și reprezintă nu expresia odihnei, nici a resemnării, de vreme ce spune că tot ce este trimite mai departe întru ceea ce este, așa cum tot ce ai aflat îți este prilej de mai departe căutare. De aceea vom putea spune că modelul mai adînc al ființei, ca și al vieții spiritului, legată de ființă cum este, nu se reduce la o schemă, fie ea și una anastrofică. Modelul mai adînc este o prepoziție : întru.

„LUCEAFĂRUL" ȘI MODELUL FIINȚEI. Două creații, *Luceafărul* lui Eminescu și apoi un basm popular, *Tinerețe fără bătrînețe*, ar putea să ilustreze modelul ontologic, schițat mai sus în prelungirea sentimentului românesc al ființei. În fapt, cum se va vedea, este în cele două creații mai mult decît o ilustrare a modelului ; este o adîncire și reliefare a lui, cu *Luceafărul* învederîndu-i-se înțelesurile prin neîmplinire, cu basmul popular, prin împlinire.

La drept vorbind, Eminescu a pornit și el de la un basm. Poate că basmul are, ca nici o altă formă de creație artistică, o semnificație ontologică prin el însuși.

El reprezintă încercarea artistic organizată de a descrie ființa, de vreme ce o invocă la diverse niveluri de realitate și irealitate. Eposul, drama, lirica nu caută de obicei un acces la ființa însăși, căci se implică prea mult în aventurile și prăpăstiile omului. Basmul, care operează cu oameni și situații stereotipe, vorbește despre ce este și ar fi să fie, despre ce a fost și n-a fost să fie, despre acel ce va fi fiind, din lucruri, care „de n-ar fi nu s-ar povesti".

Dar deși izvora dintr-un basm, poemul lui Eminescu n-a fost înțeles și ontologic, în ființă, ci prea adesea numai în psihologic, în omenesc. S-a coborît chiar într-atît de jos în „omenesc", încît s-a ajuns la interpretarea aceea a lui Brătescu Voinești, pretins acreditată de Maiorescu, ce reprezintă o ofensă adusă spiritului și, în definitiv, o rușine a receptivității artistice. Scriitorul amintit relata că în poem ar fi vorba despre dragostea lui Eminescu pentru Veronica Micle „căzută în lațul Cătălinului Caragiale", precum și de „intervenția, paternă, a demiurgului Maiorescu". Menționînd interpretarea aceasta în ediția sa (vol. II, p. 37), Perpessicius arată că nici măcar faptele invocate în sprijinul ei nu sînt exacte.

Dealtfel, dacă în chip alegoric era vorba de geniu în *Luceafărul*, după propria sa indicație, Eminescu totuși nu poate vorbi despre sine. Pentru el, geniul era, ca în *Scrisoarea I*, ca peste tot în manuscrisele sale unde vorbește de geniu, în primul rînd un învățat ; el știa bine — și tot manuscrisele o arată — cît îi lipsea ca să se socoată un învățat. Geniul îi era, apoi, cineva în care orice om își „încifrează trăsurile" ; el însă nu putea crede că exprimă gîndurile omului în genere, decît prin cîte un vers reușit, așa cum nu se putea socoti, sub umi-

linţele vieţii sale zbuciumate, un adevărat deschizător de drumuri.

Că era vorba despre vreo experienţă de-a sa, sublimată? Perpessicius spunea admirabil, în acelaşi loc: „Fireşte, orice creaţiune lirică... e legată de un moment de viaţă“. Dar adaugă: „Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că nu există o mare şi tulburătoare problemă a *Luceafărului*, peste şi dincolo de datele ei prime“.

Pentru această mare şi tulburătoare problemă (nu intrăm în literatura poemului, care e uriaşă, şi unde există atîtea interpretări româneşti şi străine remarcabile), s-a putut invoca în trecut, dincolo de psihologic, viziunea romantică a lumii: aspiraţia către un ideal de neatins. Dar ce platitudine! Şi ce sentiment stingherit încerci, dacă rămîi la nivelul acestei interpretări, cînd admiţi că reuşita supremă a poeziei româneşti — căci aşa este *Luceafărul* — stă pe un asemenea fond de platitudine romantică. Îţi rămîn atunci admirabile momente poetice izolate, în timp ce întregul ţi-ar lăsa gustul acela dulce-amar al banalităţii superior poetizate, cum se întîmplă uneori şi cu *Faust*-ul lui Goethe. Poate de aceea — îţi spui — nu a reuşit să cucerească *Luceafărul* în nici una din traducerile în alte limbi, unde se pierde vraja versului românesc şi rămîne doar fondul poetic, atît de precar. Şi eventual adaugi: este soarta romantismului şi a oricărei forme de exaltare a spiritului să cadă uneori în marea banalitate: şi lui Novalis i s-a întîmplat la fel, şi lui Hölderlin, şi lui Eminescu însuşi alteori, în cîte o pagină de proză literară.

Să lăsăm deoparte bunul-gust, care nu ştie să spună mai mult decît atît, şi să vedem dacă, în fondul lui tematic însuşi, *Luceafărul* nu spune mai mult decît apare

întîi filistinului din fiecare dintre noi. Simpla notație a lui Eminescu, asupra poveștii pe care o poetiza, a putut duce la false interpretări, dacă ea era prost citită : „...Înțelesul alegoric ce i-am dat — scrie el oblic pe fila 56 a manuscrisului 2775[B] — este că dacă geniul nu cunoaște nici moarte și numele lui scapă de noaptea uitării, pe de altă parte aici pe pămînt nici e capabil a ferici pe cineva, nici capabil de a fi fericit. El n-are moarte, dar n-are nici noroc. Mi s-a părut că soarta Luceafărului din poveste seamănă mult cu soarta geniului pe pămînt și i-am dat acest înțeles alegoriei."

Două lucruri sînt de reținut de aici : *Întîi*, că nu e vorba direct despre geniu, ci de soarta Luceafărului (rămîne de văzut ce sens de existență trebuie să i se dea), o soartă căreia cea a geniului doar îi „seamănă mult". Și este de subliniat acest „seamănă mult", care înseamnă mai puțin decît „seamănă", după cum „te iubesc mult" înseamnă mai puțin decît „te iubesc". *În al doilea rînd* — și acesta este gîndul hotărîtor, care ar trebui să înlăture de la început platitudinea romantică a aspirației către un ideal de neatins — nu este nici urmă, în propria interpretare a poetului, de neputința și mizeria sufletului pămîntesc de a se ridica la un ideal, ci e vorba, în chip tulburător, dimpotrivă, de mizeria naturii aceleia generale și superioare, care este geniul sau, în poveste, Luceafărul.

Căci într-adevăr de aici trebuie pornit, de la Hyperion. Ce este Hyperion ? Este „hyper-ion", pe deasupra mergătorul, în greacă, cel ce nu este fixat într-o condiție individuală, ca noi toți, ci care trece peste destinele noastre — cum trec sensurile mari ale istoriei și omului — cu natura sa generală. Este așadar o natură ge-

nerală, un duh, un „suflet“, ca orice astru pentru greci, dar un suflet ce acum n-are nici măcar generalitatea stabilă a celorlalți aștri, ci rătăcește ca o planetă (= stea rătăcitoare), în pura lui desprindere de orice. Basmul spune că îi e dată, o clipă, dorința de a se prinde în ceva; și tot poemul descrie nefericirea generalului de a nu putea prinde ființă aievea.

Dar există generaluri care *prind* ființă, adică iau chip individual, după cum există individualuri care se prind în ceva general, și atunci duc și ele la ființă. Acesta, într-adevăr, ar putea fi basmul ființei, sau modelul ei: un individual își dă determinații care se prind într-o natură generală; sau un general se determină, se specifică și se întrupează. Să dăm nume, atunci, dintr-o dată interpretării în ființă pe care o poate sugera, pe linia celor de mai sus, *Luceafărul*: o natură generală, de o parte, își dă toate determinațiile ce îi sînt în putință; o natură individuală, de altă parte, o întîmpină cu determinațiile ei, cu chemarea și dăruirea ei de sine — dar determinațiile lor nu se întîlnesc și modelul ființei nu se împlinește. Sau, în termenii modulațiilor românești ale ființei: un Va fi fiind, în legănarea sa din lumea generalului și un Ar fi să fie, în legănarea sa din lumea individualului, își întind mîna — dar mîinile lor nu se prind.

Ceea ce e izbitor în poem este că, de la început, făptura individuală se dovedește a fi *senină*, și va rămîne așa tot timpul. Este o simplă și prea frumoasă fată, nici măcar de împărat, ci doar din rude mari împărătești, și așa cum stă în candoarea ei umană să privească, seara,

la fereastră, ivirea Luceafărului, sau cum îi vede, ori mai degrabă îi simte, noaptea lumina, „Pe ochii mari, bătînd închişi, / Pe faţa ei întoarsă“, ea este cuprinsă de dor. Dar şi în veghe, şi în vis, ea este senină, pe cînd el nu este.

Ea îl privea cu un surîs,
El tremura-n oglindă...

Zbuciumul nu este al ei, este al făpturii de lumină. Prima, îngropată cum este în întunericul şi somnul naturii ei individuale, simte limpede că nu poate ieşi din condiţia ei ; dar vrea să şi-o transfigureze. Atîta tot poate cere generalului făptura individuală cît cere şi fata : să-i lumineze viaţa. E ca şi cum, de la început, poemul ar trece răspunderea întîlnirii celei bune pe seama generalului. Ce pot face bietele făpturi individuale decît să se deschidă către el, întru el ? Este lotul naturilor generale aşa cum este cel al sensurilor generale (de care geniul singur ştie) să se mlădieze, prin chemarea oamenilor, în aşa fel încît să le poată transfigura vieţile. Ceea ce descrie de acum înainte poetul sînt vicisitudinile prin care trece generalul spre a deveni realitate.

Întîia oară Luceafărul se întrupează din Cer şi Mare, „Un mort frumos cu ochii vii“. A venit *cu greu* din sfera lui, mărturiseşte el, să urmeze chemarea pămîntească şi s-o ceară de mireasă pe fată. Dar ea îl vede ca un „înger“, doar. Cum să poată merge ea pe căi îngereşti ? Şi totuşi, ea îl cheamă mai departe, în somnul ei pămîntesc, căci este în rostul făpturii individuale să-şi caute legea, sensul, mirele. De aceea poetul singur spune : „Ea *trebui* de el, în somn, / Aminte să-şi aducă“.

Atunci Luceafărul se zbuciumă să-și afle o nouă întrupare — așadar natura generală, sensul, legea își caută o altă înscriere în real — și apare „trist și gînditor", cu greu iarăși, spre a spune ființei pămîntești că s-a întrupat de astă dată din Soare și Noapte, în gîndul de a o lua cu el. Iar aceea, fascinată și acum, dar stăpînă pe sine, nu-l mai vede ca un înger, ci ca un demon (poate pentru că are o parte de „noapte" în el). Ea îl chemase, e drept, dar nu-i înțelege chemarea-răspuns : „Deși vorbești pe înțeles, / Eu nu te pot pricepe". Făpturii individuale nu-i este dat să înțeleagă orice chemare a generalului, ci doar pe aceea care o poate prelua așa cum este ea, cu individualul ei cu tot.

Acum lumile se despart, pînă la contrastul cel mai crud, pînă la incredibila opoziție dintre „ușurătatea" umană și „gravitatea" cosmică. Eminescu a avut curajul să opună poetic aceste două tablouri. Individualul rămas singur, fără asistența legii, cade în imediat, pînă la trivialitate aproape. Apare Cătălin, băiat din flori și de pripas, o făptură de tină și de rînd, cum era și copilandrul care în „Prometeu"-ul lui Goethe lovea cu biciușca în scaieți, și care nu știe despre dragoste (despre împlinire, transfigurare) mai mult decît îl învață vulgaritatea adolescenței. Pînă și fata cade în vulgaritate, spunînd ca orice fetișcană : „du-te de-ți vezi de treabă... dă-mi pace". Dar tocmai în clipa cînd cade în ușurătatea vieții de rînd — „Mai nu vrea, mai se lasă" — *ceva* vine să-i reînnobileze ființa : gîndul Luceafărului. La îndemnul lui Cătălin („Cînd fața mea se pleacă-n jos / În sus rămii cu fața"), ea răspunde cu dorul pe care i l-a deșteptat Luceafărul ce

Pătrunde trist cu raze reci
Din lumea ce-l desparte...
În veci îl voi iubi şi-n veci
Va rămînea departe... .

Dintr-o dată, cu evocarea lui, tabloul lumii se schimbă, ivindu-se un cu totul alt scenariu. În contrast cu lumea banal şi chiar trivial idilică a unor copilandri, bătaia de aripă a fetei aduce o lume de esenţe. Dar ce vii, ce originare, „ca-n ziua cea dintîi", sînt esenţele, sub pana poetului ! Nu poţi asemui călătoria Luceafărului spre Demiurgul-Părinte decît cu aceea a lui Faust către Mume, în actul I din partea a doua ; şi dacă asemuirea trebuie făcută şi poeticeşte, vom spune fără sfială că pustiul invocat de Goethe, ca ţintă a lui Faust, păleşte cu adevărat pe lîngă cel al eroului lui Eminescu :

Nu e nimic şi totuşi e
O sete care-l soarbe,
E un adînc asemene
Uitării celei oarbe.

Ce-i poate cere Luceafărul marelui Părinte ? În timp ce Faust cerea Mumelor imaginea Elenei, adică o *esenţă*, eroul lui Eminescu vrea *existenţă*, cu haosul ei, cu repaosul ei („Mi-e sete de repaos"), aşadar cu răposarea întru ea. Aici, în precipitarea lui, el trădează basmul fiinţei sau modelul ei, aşa cum Faust cu precipitarea lui trăda idealul de răbdătoare supunere la obiect al cunoaşterii oricărui învăţat adevărat. Căci fiinţa nu înseamnă îngroparea şi moartea generalului în lumea celor trecătoare, ci împlinirea acestora întru şi prin general, chiar dacă ele vor fi trecătoare şi generalul va rămîne, în felul lui,

etern. Numai că Luceafărul cere, ca și Faust, să devină *altceva* decît făptură de ordin general (decît geniu), iar blestemul lumii lipsite de marile ei rînduieli, cînd acestea, prin reprezentanții lor, geniile, nu pot fi mlădiate pe măsura puținătății ei, este că ea rămîne o lume a oarbei deveniri, care e simpla devenire întru devenire.

Aceasta îi și spune acum Luceafărului demiurgul, Părintele, care știe mai bine decît el cum anume, prin ce cumpănire între general și individual este cu putință ființa adevărată. Îi spune, anume, că lumea în care el vrea să se cufunde este o oarbă devenire întru devenire, tocmai : „Dar piară oamenii cu toți / S-ar naște iară oameni". „Cînd valuri află un mormînt / Răsar în urmă valuri". „Un soare de s-ar stinge-n cer / S-aprinde iarăși soare". „Căci toți se nasc spre a muri / Și mor spre a se naște". Nu-i este limpede lui Hyperion ?

Firește, dacă el ar cere să fie, nu un altul, ci *într-altfel* ce este el, atunci da, ființa s-ar ivi pe lume, din buna întîlnire a generalului cu individualul ; sau lumea aceasta de jos, fără de care nu încape totuși viață, s-ar înființa cu adevărat. Căci „tu — îi spune Părintele — Hyperion rămîi / Oriunde ai apune". El este o natură generală și nu poate rămîne decît așa, chiar apunînd.

Dar poate fi natură generală în multe feluri, și tot Părintele i-o spune. Poate fi ca înțelepciune („Să-ți dau înțelepciune ?"), și atunci cununia cu lumea pămîntului este cu putință ; poate fi natură generală ca izvor de artă și magie a ei, întocmai lui Orfeu („Vrei să dau glas acestei guri ?") ; poate, rămînînd ce este, să fie lege stăpînitoare și bine rînduitoare a lumii („Vrei poate-n faptă să arăți / Dreptate și tărie ?") ; poate, în sfîrșit, fi pînă

și Atotbiruitor pămîntesc („Îți dau catarg lîngă catarg"), firește spre a potoli și nu spre a stîrni și mai rău nebunia războinică a lumii. Cîte nu poate fi natura generală, în haosul lumii, scoțînd lumea tocmai din haos? Așa s-ar putea ajunge, din devenirea întru devenire, la devenirea întru ființă.

Ce extraordinară lecție îi dă astfel Părintele cel mare Luceafărului. El nu-i spune: „noi sîntem sortiți să rămînem nemuritori și reci". Dimpotrivă, îi dă nenumărate chei pentru a ieși din letargia (= uitare de acțiune) a eternității. Dar Luceafărul de aici este un Cătălin al Cerului, sau poate un Faust exasperat, care s-ar mulțumi cu o singură clipă de fericire. El ar fi gata să se prefacă — întocmai îngerilor acelora dintr-altă legendă de-a noastră, ce n-au mai voit să plece de pe Pămînt — în simplu licurici, numai să aibă „o oră de iubire". Iar pentru că Părintele îl cunoaște, el îl îndeamnă să se uite în jos.

La prima vedere, ai spune că acolo jos se întîmplă ceva demn de revolta Luceafărului. Dar dimpotrivă, acolo se întîmplă, sub pămîntească vinovăție, ceva încîntător: cei doi stau împreună, „sub șirul lung de mîndri tei", și Cătălin, ușuraticul, nevrednicul și netrebnicul de seducător adolescent, este cuprins și el de poezie, transfigurat parcă de lumina din sufletul fetei, ce reflectă lumina Luceafărului:

Cu farmecul luminii reci
    Gîndirile străbate-mi,
Revarsă liniște de veci
    Pe noaptea mea de patemi...

spune el, zănaticul, dianaticul (de la Diana, cum sugerase Hasdeu). Cum de nu vede Luceafărul lucrarea ce a și început să facă pe pămînt, înfrumusețînd viața celor de aici ?

Dar ce este încă mai cuceritor, și ce nu înțelege exasperatul Luceafăr-Faust, este că fata, căreia iubitul „Abia un braț pe gît i-a pus / Și ea l-a prins în brațe“, fata aceasta din lut și spumă, îmbătată de noapte, de tinerețe și iubire, dintr-o dată, la vederea Luceafărului, se regăsește în noblețea ei umană, și exclamă, în brațele iubitului ei chiar : „Cobori în jos Luceafăr blînd...“

Așadar iubirea ei pămîntească nu-i mai înseamnă nimic ; făptura individuală vrea iubirea *cealaltă*. Iar acum, ea nu-i mai spune Luceafărului : „Și viața-mi luminează !“, ca în două rînduri mai înainte, cînd îl chemase, ci îi spune : „Norocu-mi luminează !“ Ea, ca orice făptură individuală, stă sub semnul norocului, al întîmplării, al contingenței. Natura generală, singură, ar aduce necesitatea. Dar sub care necesitate să se rînduiască făptura de jos ? pe care s-o invoce ? mireasa cărei legi să fie ?

Deschiderii acesteia, atît de curate în întinarea ei chiar, Luceafărul îi răspunde cu orbirea din el, pe care nu i-o risipise nici măcar Părintele cel mare, cu lecția lui. Și el exclamă : „Ce-ți pasă ție chip de lut / Dacă-oi fi eu ori altul“. Dar tocmai asta îi ceruse fata, să-i lumineze norocul, contingența, și să-i spună dacă *el* este cu adevărat mirele așteptat, ori altul ; să-i spună care e sensul ei de iubire necesar. Căci nu te poți gîndi, cînd Luceafărul declară : „eu ori altul“, cum că vrea să spună : „eu ori Cătălin“. Este absurd să crezi, oricît l-ai socoti un Cătălin al Cerului, că el ar putea să se pună în cum-

până cu un nechemat de jos, pe care dealtfel fata îl și pierduse, în puținătatea lui, sub șirul lung de tei. „Eu ori altul“ nu poate fi decît : o natură generală ori alta, un sens general ori altul, o lege ori alta.

Lumea necesității și lumea contingenței nu s-au întîlnit. Dar *s-au căutat*. Și dacă Luceafărul se trage îndărăt în nefericirea sa de a fi „nemuritor și rece“, lumea aceea de jos a învățat cu adevărat să-și ridice privirile către el, sau către altul ca el, de parcă ar sta să spargă cercul său cel strîmt, în care doar norocul o petrece.

Acum, abia, lămurirea dată de poet însuși, asupra sensului alegoric pus în joc de el, își capătă explicația, poate. Soarta Luceafărului este soarta geniului, spune Eminescu ; nu poate ferici pe nimeni și nu poate fi fericit. Dar geniul, pentru el, nu reprezintă o simplă hipertrofie a eului, cum vroia uneori veacul al XIX-lea, în viziunea lui psihologistă de rînd ; ci reprezintă acel eu care a aflat că „este în noi ceva mai adînc decît noi înșine“, așadar eul care și-a găsit sinele. Geniul este cel ce știe despre sensurile generale ale sinelui, despre legi și necesitate. Dacă geniul seamănă cu Luceafărul, este fiindcă poartă în el generalul, la care vrea să „ridice“ lumea norocului. Să coboare el în această lume nu poate, chiar dacă o clipă ar dori-o. Să ridice de-a dreptul individualul la ordine, la lege, la general (s-o facă astru pe Cătălina), nu îi este dat. Nefericirea geniului este așadar de ordin *ontologic* și ea. Căci geniul știe de ființă, în timp ce omul de rînd nu știe. Lumea ar trebui să prindă ființă, prin geniu, dar rămîne una a contingenței.

Și totuși, trecerea geniului prin lume, ca și trecerea lui Hyperion — pe-deasupra-mergătorul — lasă în urmă-i o dîră de lumină și un zvon al ordinii. Trecerea

lui Eminescu prin lumea noastră, ce extraordinară ordine nu a adus ea, cîtă *ființă* n-a instituit, cu toată nefericirea și dezordinea din el! Dacă astăzi ființa românească ține, este într-o măsură, poate încă nedeplin lămurită, dar sigură, pentru că a trecut un Eminescu prin lumea ei.

Iată, așadar, că se întîmplă totuși ceva deosebit în lumea de jos, pe care geniul n-a putut-o salva în felul cum vroia el. Ba chiar se întîmplă ceva de necrezut: lumea aceasta de jos vine *ea* să salveze geniul, așa cum pe Faust îl mîntuia, nu credința sau isprava sa științifică și lumească, ci îndurarea lui Gretchen.

La capătul poemului eminescian, un nelămurit sentiment de armonie îți rămîne, în ciuda dizarmoniei dintre cele două ordini, cea a generalului și cea a individualului. De ce armonie? Pentru că, în timp ce ordinea generalului a fost tot timpul încrîncenată și zbuciumată, ordinea sau dezordinea individualului și pămîntescului au stat cu seninătate — în termenii ontologici menționați am spune: cu bunătatea lui „a fi întru" — sub semnul deschiderii, al dăruirii de sine și al transfigurării.

Firește Cătălin, sumar cum este, rămîne senin pentru că nu știe. Dar fata *știe,* și este senină încă. Luceafărul este nefericit, dar pe ea nu a făcut-o nefericită, cum crede Eminescu despre geniu. Fără să vrea, poate, el a creat în fata de aici un splendid exemplar de feminitate, superior naivă, dar și detașată. Ea nu stă sub judecata și prejudecata societății, ca Gretchen, care întreabă pe Faust dacă crede în Dumnezeu, gîndindu-se la Dumnezeul cununiilor.

Este o Gretchen fără crisparea acesteia, o natură liberă de orice strînsoare, dintr-o dată deasupra erosului, pe care nu-l cunoaște, dar nici nu-l refuză. Dacă ar

fi avut un copil, ca Gretchen, nu l-ar fi aruncat în fîntînă. Ea greșește, dar aspiră mai departe. Și așteaptă în continuare, ca tot ce este individual, să se ivească mirele, fie și nemuritor — dar nu rece.

Am făcut o primă ilustrare a modelului ontologic cu *Luceafărul* lui Eminescu. Ceea ce ni se pare cîștigat cu această ilustrare — chiar dacă ea n-ar putea să-și facă loc printre interpretările valabile ale poemului eminescian — este lecția pe care am căpătat-o de la poet pentru modelul nostru ontologic și ***îmbogățirea*** acestuia printr-un aspect pe care la început nu-l puteam bănui : vicisitudinile termenului superior din model, generalul.

Vicisitudinile realităților individuale, prea pămîntești cum sînt cel mai adesea, ies la iveală de la început. Dacă modelul ființei se afirma, în primul moment, pornindu-se de la un individual ce-și dădea determinații, susceptibile de a fi captate ori nu într-un general, atunci era lucru firesc — atît în principiu, cît și prin exemplele din natură sau istorie — că determinațiile individualului pot foarte bine să nu atingă un general și să nu fie strînse laolaltă de ordinea acestuia, rămînînd o pură răspîndire și, în definitiv, o destrămare de sine a individualului, dacă nu cu-adevărat un rebut de ființă, cum aminteam.

Acum însă, cu *Luceafărul,* ne-a ieșit înainte — cu sau fără voia poetului, care în definitiv refăcea doar artistic un basm al poporului nostru — o situație ontologică neașteptată, de natură să arate cîtă viață și diversitate sînt în structura modelului, ce surprinzătoare simetrie lăuntrică posedă el, în cumpănirea mișcătoare a individualului cu generalul prin determinații, și cîtă îndreptățire aveam să nu ne sprijinim pe schema rigidă

obținută, ci să căutăm, așa cum ne îndeamnă limba românească, ce este în *sinea* lucrurilor, respectiv ce este în sinea unui model ca acesta.

Luceafărul a venit, așadar, să arate care sînt vicisitudinile generalului, în modelul schițat pe temeiul sentimentului românesc al ființei. Ai putea crede că generalul este o simplă idee a omului, sau mai larg dar mai vag, un simplu ideal, care se realizează ori nu. Dar așa cum găseam, pentru vicisitudinile individualului, exemple în realul obiectiv și al naturii, cu protenoidele care nu deveneau proteine, cu varietățile ce nu pot deveni specii, deci nu se pot ridica la general, sau cu vorbirile ce nu devin limbi, la fel găsim acum, răsturnat, generaluri perfect străine de ideația omului, care parcă preființează în lucruri și care nu reușesc să prindă ființă întrupîndu-se în vreo situație individuală.

Într-adevăr, putem limpede vedea că, în sînul naturii desprinse de om, subzistă, trebuie să subziste într-un fel (dar cum ?) legi care nu și-au găsit aplicația și poate nu și-o vor găsi niciodată, așa cum Luceafărul nu-și găsea întruchiparea potrivită și trebuia să rămînă nemuritor și rece.

Cu surprindere, sau chiar cu uluire dacă reflectăm mai adînc, constatăm că apar pe lume, în unele ceasuri critice, realități noi, desăvîrșit structurate și definite, care deci nu pot fi simple improvizații ale naturii. Este suficient să fie cîteva zile de ploaie, la propriu, pentru ca tot felul de insecte, inexistente pînă atunci în biosferă, să-și facă ivirea ; și în chip firesc îți pui întrebarea dacă, sub un regim atmosferic sau geologic ușor schimbat (ceea ce este oricînd posibil) nu ar apărea cu totul altă biosferă. La fel este în ordinea culturii sau a spiritului.

Întorcîndu-te la poemul lui Eminescu, îţi spui că, fără să vrea, poetul a dat expresie *acestei* situaţii în care se află o întreagă lume de generaluri, gata să irumpă în realitate, iar nu leneşe, ca posibilele nefolosite de divinitatea lui Leibniz după ce îşi făcuse lumea ei drept cea mai bună dintre lumile posibile. Luceafărul din poem este doar *un* caz general ce ar sta să prindă fiinţă, un caz aflat în rezervaţia de generaluri a demiurgului. Fără să-şi dea seama, îţi spui, Eminescu a dat expresie unei situaţii care devine izbitoare, atunci cînd este înregistrată.

Totuşi, a făcut-o Eminescu chiar fără să-şi dea seama? Să admitem că aşa este în cazul *Luceafărului*, pe care l-a luat după un basm. Dar basmul însuşi este unul românesc, şi alegerea lui Eminescu nu e întîmplătoare. Dealtfel, de ce am căuta motive indirecte de apropiere? Există un motiv direct: tema generalurilor de tipul Luceafărului, care nu reuşesc, sau alteori reuşesc să „pătrundă" în real şi să „instituie" astfel fiinţa deplină pe linia modelului, este o temă perfect eminesciană. Va fi într-adevăr tema *arheilor*, pe care tocmai el avea s-o pună în lumină.

Ne va fi suficient să împletim ideea eroului din *Luceafărul* cu ideea arheilor, spre a arăta cît de eminesciană este problema vicisitudinilor generalului, cît de potrivită este alegerea basmului şi, în cele din urmă, cît de românesc este totul, basm, poem eminescian, arheu şi — dacă putem duce lucrurile pînă la capăt — modelul ontologic schiţat.

La acest model ne întoarcem acum, după ce l-am văzut descumpănit, la început, de zbuciumul individualului de a nu-şi putea obţine fiinţa printr-o bună „întîlnire" cu generalul, apoi în *Luceafărul* de zbuciumul gene-

ralului de a nu „obține“ nici el ființa, printr-o bună „întîlnire“ cu individualul, spre a găsi modelul, în cumpătul și echilibrul lui, dar nu fără un tremur nici acum, cu uimitorul basm românesc, *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte.*

BASMUL FIINȚEI ȘI „TINEREȚE FĂRĂ BĂTRÎNEȚE“. În fața basmului acestuia nu poți fi decît uimit. Este o atît de reușită cumpănire între extremi, în el, este apoi o atît de riguroasă afirmare ontologică — și cum se va vedea, o afirmare a ființei adevărate, nu a celei instituite într-o vană zonă de veșnicie —, este, în sfîrșit, o atît de fericită expresie, încît o clipă rămîi, în fața lui, ca în fața unui dar nesperat al culturii noastre folclorice adus umanității. Cine l-a plăsmuit ? Unde-și are un echivalent ? Căci ar trebui să-și aibă unul, în literatura mondială a basmelor.

În impresionanta și neegalata lucrare a lui Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice* (București, 1895), autorul scrie, în legătură cu tipul de basm al „Zînelor promise“, textual : „Astfel este întîiul basm din Ispirescu, *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte,* care, sub forma sa *integrală, pare a fi necunoscut în literatura folclorică europeană*“ (p. 359, subl. ns.).

Ni se pare întru totul simbolic faptul că este primul basm cules și editat de Ispirescu. Dar l-a înregistrat el ca atare ? I-a dat el, tipograful ridicat la carte, expresia aceasta fără greș ? I-au dat-o veacurile ?

În orice caz, nu cunoaștem o altă operă în proză a geniului românesc care să aibă atîta miez, de la primul

și ultimul gînd, și o atît de riguroasă scriitură ori rostitură. Nu am cuteza să interpretăm nici o altă operă de proză românească verset cu verset, așa cum ne gîndim să facem, sau sîntem *siliți* să facem cu basmul acesta — singurul care nu se încheie în chip fericit, cum s-a observat, și totuși singurul care exprimă, nu indirect ca orice basm, ci direct, plinătatea, măsura și adevărul a ceea ce se poate numi : ființă. Este cu adevărat „mincinos cine nu crede“, așa cum începe basmul.

Dar cum să nu *crezi,* cînd acolo e vorba despre ce este, ce ești și ce devine pe lumea aceasta ? Împăratul și împărăteasa sînt „amîndoi tineri și frumoși“, ca noi toți la urma urmelor, în cîte un ceas al vieții, și își doresc, iarăși ca noi toți, să intre într-o bună devenire întru devenire, adică să se reia și prelungească, avînd copii. Căci există fața luminoasă a devenirii întru devenire, nu doar cea oarbă și întunecată, descrisă Luceafărului de către Demiurg. În definitiv, dacă nu știi de devenirea întru ființă, dacă nu ești în măsură să ridici lucrurile și viața ta la acea împlinire a ființei care, omenește, ți-ar da un fel de „veșnic reînnoită pubertate“, așa cum spunea Goethe despre geniu și creator, adică ți-ar da tocmai o tinerețe fără bătrînețe, atunci îți rămîne lotul omenesc comun, fie că ești împărat ori supus de rînd, de a deveni ca om întru o mai departe devenire, așa cum înveți cîte ceva ca să faci pe altul să învețe, trăiești ca să faci pe alții să trăiască și recunoști, tot împreună cu Goethe (profet al devenirii întru devenire și pentru care ea ține loc de ființă), că singurul sens al vieții este viața.

De obicei, are grijă maica Viață să pună pe lume viață, respectiv are grijă specia să se mențină, prin acel *„stirb und werde“* al profetului invocat și atît de înrudit

cu spiritul folclorului românesc, chiar în expresie, cum se va vedea îndată. Dacă însă Viața nu-și face isprava *de la sine* și totuși viață apare, înseamnă că poate fi în joc ceva mai deosebit — și de aici se naște povestea noastră, ca dealtfel poveștile din vechiul Testament, unde cîteva femei nu puteau avea prunci și cînd au reușit să-i aibă, uneori la bătrînețe, ca Sarah, a fost vorba de o natură exemplară în omenesc.

Așa deci și aici, devenirea întru devenire, cu nevinovăția și clara ei desfășurare liniară prin lanțul generațiilor, este întreruptă. E ca un zvon că s-ar putea întîmpla ceva deosebit. De aceea se și adresează împăratul și împărăteasa la instanțe mai deosebite, ducîndu-se pe la „vraci și filosofi, ca să caute în stele și să ghicească dacă o să facă copii".

Este, în primul moment, recursul la instanța *absolută* pentru oamenii naturii, la instanța cosmică (privitul în stele). Dar ființa nu are nevoie, spre a se împlini, de instanțe absolute, și chiar împărații din basme — respectiv aici sentimentul românesc al ființei — recurg în cele din urmă la instanțe mai apropiate și mai bine purtătoare de realitate decît stelele și luceferii. De aceea împăratul nu se sfiește să meargă la uncheașul dintr-un „sat aproape", atîta tot.

Ce limpede îi spune împăratului uncheașul cum că „dorința ce ai o să-ți aducă întristare". Dar de ce aceasta ? Pentru că, în clipa cînd devenirea întru devenire nu-și desfășoară *de la sine* lanțul ei, adică din clipa în care pruncul este adus pe lume dincolo de fire, acesta va aparține *altei* rînduieli decît cea care nu l-a putut zămisli și va aduce astfel excepția în legea, respectiv în curgerea oarbă a vieții. „El o să fie Făt-Frumos și dră-

găstos, și parte n-o să aveți de el", spune uncheașul. Într-adevăr, va aspira la altceva, la ființă să spunem, ca toți pruncii neprevăzuți în starea civilă a devenirii întru devenire. Își va lua zborul ca Euphorion, fiul lui Faust și al Helenei.

„Parte n-o să aveți de el", așa cum nu avea parte perechea aceea, absolută totuși, a lui Goethe. Căci este încîntător și de un neașteptat adevăr, în artificialul construcției din actul al III-lea al piesei lui Goethe, faptul că marile umbre, Faust și Helena, devin oameni adevărați odată căsătoriți, ba chiar devin părinți grijulii, implorînd copilul lor (pe acel Euphorion, în care autorului îi plăcea să vadă pe un simplu Lord Byron) să nu aspire prea sus și să nu-și ia zborul în văzduh.

Numai că Faust și Helena nu au parte de copilul lor pentru că acesta se prăbușește, în timp ce împăratul și împărăteasa din basmul românesc n-au parte de Făt-Frumos pentru că dimpotrivă, dincolo de destinele lor, acesta *se împlinește*. Este aici ceva din toată deosebirea între rigiditatea unei părți a culturii occidentale a lui sau-sau (sau urcăm în cer cu turnurile gotice, sau nu vom fi mîntuiți ; sau vine Godot sau nu vine), față de viziunea noastră, cu frageda fire — parcă mai trainică decît piatra și imperativele categorice — a ființei însăși.

Ceea ce se întîmplă acum, cînd „împotriva" sau „dincolo" de legile firești stă să apară pruncul, este semnificativ la culme pentru ceea ce am numit sentimentul românesc al ființei. Apare, în chip neașteptat și nesperat pentru mersul ideilor din paginile noastre, acel „întru", care ni se părea a fi, pînă la urmă, cheia ori mai degrabă nucleul ascuns, sinea intimă a modelului ființei. Pruncul nu vrea să se nască. „Mai-nainte însă de a veni ceasul

nașterii, copilul se puse pe plîns, de n-a putut nici un vraci să-l împace. Atunci împăratul a început să-i făgăduiască toate bunurile din lume, dar nici așa n-a fost cu putință să-l facă să tacă." Întru *ce* oare să se nască el ?

Motivul acesta al pruncului ce nu vrea să apară pe lume, fără a ști întru ce anume, revine în cîteva basme românești, dar se pare că numai în ele. La capitolul citat, *Tipurile zînelor promise* (p. 359), Șăineanu scrie : „Motivul inițial — a promite copilului o zînă ca să înceteze de a plînge —, care revine adesea în poveștile noastre, *nu l-am întîlnit în nici una dintre colecțiile străine de basme* (subl. n.). El merită dar o atențiune cu atît mai mare cu cît pentru unele din variantele acestui grup n-am putut da versiuni paralele la alte popoare."

Ni se pare greu de crezut — și totuși așa ar trebui să fie, dacă într-adevăr vocabula „întru" (cu bogăția de înțelesuri ce se concentrează în ea) este specifică limbii românești. Căci ivirea pe lume, dacă nu se petrece în chip orb și sub somnambulismul devenirii simple a lucrurilor și vieții, trebuie să fie întru ceva, așa cum o creație a omului, atunci cînd acesta o întreprinde, sporind astfel lumea în sînul lumii, trebuie să fie și ea întru ceva. Altminteri de ce s-ar ivi creația, care întotdeauna este o împlinire și o excepție ?

Dar împăratul din poveste nu știe, la început, de excepție și făgăduiește pruncului regula. Îi făgăduiește stăpînire lumească : „Taci, dragul tatei, că ți-oi da împărăția cutare și cutare" ; dar pruncul nu tace. „Taci, fiule, că ți-oi da de soție pe cutare sau cutare fată de împărat" ; dar pruncul nu tace și refuză să se nască,

pentru că tot ce i se oferă astfel este doar integrarea sa în rînduiala simplă a devenirii întru devenire.

Atunci părintele aruncă vorba, nesăbuită și fără acoperire din parte-i, dar despre care știe sau măcar simte că poate fi ispititoare pruncului, de vreme ce îl scoate din rînduiala obișnuită: „Taci, fătul meu, că ți-oi da *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*". Atunci abia, cînd află *întru* ce trebuie să se nască, pruncul „tăcu și se născu".

Este extraordinar acest: „tăcu și se născu". E un cuvînt adevărat pentru toate ivirile de excepție în lume, în particular pentru toate creațiile din sînul ei. Orice creație se naște dintr-un plîns și dintr-o tăcere. Firește că tot ce este viață se naște chinuit; dar la viața obișnuită plînsul și tăcerea sînt și ele obișnuite, pe cînd aci plînsul pruncului este nefiresc (cum să plîngă și să i se audă plînsul în sînul matern?), iar tăcerea este a altei gestații decît cea a firii. Simți zbuciumul și plînsul în cugetul sau chiar în viața unui creator, și pe urmă parcă îi auzi tăcerea. Ceva a plîns în Bach înainte de a compune o *Pătimire*; apoi tăcu și *Pătimirea* se născu.

Născut, așadar, și el întru ceva deosebit — aici întru așteptarea ființei însăși, sub chipul Tinereții fără bătrînețe și al vieții fără de moarte —, tînărul fiu de împărat intră de la început în condițiile neobișnuitului: „învăța într-o lună cît învăța altul într-un an". Dar împăratul rămîne în condiția obișnuitului, în acea lege a devenirii întru devenire pe care o definea Goethe prin *„stirb und werde"*. Căci povestea spune despre împărat cum că, văzînd ce minunat prunc are, „murea și învia de bucurie". Atîta tot poate să facă el, ca om obișnuit, împreună cu

întreaga fire : să moară și să învieze — nu să se depășească pe sine ca om.

Iar jocul acesta de-a tumba în pajiștea Vieții îl făcea desigur toată lumea din jurul său, căci „toată împărăția se fălea că o să aibă un împărat înțelept și procopsit ca Solomon Împărat". Numai că bieții curteni uitau că același Solomon Înțeleptul era și Ecleziastul, care se tînguia de spectacolul zădărniciei lucrurilor, și că el nu-și putea duce înțelepciunea decît pînă la contemplarea deșertei deveniri întru devenire a lumii. El n-avea zvonul ființei (decît poate sub chipul unui Dumnezeu mînios) și rămînea undeva „neprocopsit" în înțelepciunea lui. Nu un asemenea model era cel potrivit fiului de împărat de aici, care devine, odată împlinit în ani, „galeș, trist și dus pe gînduri", tocmai pentru că are zvonul, ba chiar făgăduința ființei, nicidecum pentru că ar vedea ca Solomon deșertăciunea lucrurilor și nimic dincolo de ele.

De aceea el spune : „Tată, a venit vremea să-mi dai ceea ce mi-ai făgăduit la naștere". Nu era decît normal să aibă loc ce avea să se întîmple îndată, în speță ca împăratul să se întristeze foarte, cum spune povestea. În aparență, el n-ar fi trebuit atît să se întristeze, cît să se rușineze puțin — dacă părinții se pot rușina de cîte o minciună spusă copiilor — că-și amăgise pruncul făgăduind să-i dea, spre a-l trage la viață, „un astfel de lucru nemaiauzit". Dar părintele se întristează cu adevărat, căci, independent de faptul că nu-și poate ține făgăduiala față de fiu, el știe sau măcar simte că ființa pe care a invocat-o — chiar de neauzit și de negăsit nicăieri pe lume — este sortită, măcar cu dorul de ea, cu deschiderea *întru* ea, să-l scoată pe fiu din lumea obișnuită a devenirii.

Este aici, în chip nesperat iarăși, o trăsătură a lui „a fi întru“ de care aminteam : prepoziția *întru* poate deschide către ceva care *să nu fie*. Simpla deschidere, totuși, modelează subiectul care e în act, ba chiar „creează“ sensul acela general întru care s-a făcut deschiderea. Basmul românesc regăsește astfel toate incidențele și implicațiile modelului ontologic, pînă și această stranie situație, în procesul de închegare a ființei, pe care modelul o prezenta de fapt imperfect și pe care doar „întru“ o putea justifica, prin lucrările lui mute.

Pentru că, așadar, fiul s-a născut sub semnul lui „a fi întru ceva anume“, căci altminteri n-ar fi intrat în viață, el trebuie să caute, nu știe bine ce ; dar s-o facă sub comandamentul vorbei : „nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit“. El spune tatălui său : „Sînt *nevoit* (subl. n.) să cutreier toată lumea pînă voi găsi făgăduința pentru care m-am născut“.

Ce exact exprimă lucrurile basmul ! Căci stă scris aici : „pînă voi găsi *făgăduința*“, adică nu ceva bine știut, ci lucrul făgăduit odată cu făgăduirea. În clipa aceasta, feciorul de împărat și-ar putea spune, împreună cu Creangă : „Se vede c-a și venit, de vreme ce n-a mai venit“. Și stă să pornească în căutarea a ceea ce a și găsit, cu strămutarea sa dintr-un plan de realitate în altul.

Dar ceilalți rămîn tot în planul lor de realitate, pe care nu-l pot depăși : „Toți boierii și împăratul deteră în genunchi, cu rugăciunea să nu părăsească împărăția...“ Și ce îi zic ei ? Îi zic : „Tatăl tău de aci înainte e bătrîn, și o să te rădicăm pe tine în scaun...“ Ba îi spun chiar la propriu : „Și avem să-ți aducem cea mai frumoasă împărăteasă de sub soare ca soție“. *Aceasta* este perspectiva pe care o pot ei opune ființei : să-l cunune, să-l facă să aibă

și el copil, și să treacă acestuia mai departe o domnie. I se făgăduiește așadar, de către „neprocopsiții“ curteni, lui, celui însetat de ființă, să aibe o mai departe trimitere, să cadă de-a binelea în devenirea întru devenire, așadar să intre în rotirea cea nesfîrșită a lumii.

Fiul de împărat nu vrea și dealtfel nu mai poate, „născut“ cum este sub semnul ființei, să intre în ceea ce doar se rotește, în rotitor. El este în altă ordine, în cea a rostitorului, unde viețile și lucrurile se rostesc mai adînc și mai bine. În numele acestui rost pe care-l presimte, fiul este de neclintit în hotărîre, „rămînînd statornic ca o piatră în vorbele lui“. Este poate ceva prevestitor în acest cuvînt de „piatră“ ; căci statornicia fiului o înțelegi, dar împietrirea lui nu, dacă n-ar sta să vină întîlnirea cu realitatea împietririi întru ființă iar nu a devenirii întru ea, undeva acolo unde stă să ajungă feciorul de împărat. Dar să lăsăm povestea să curgă mai departe, ca o apă, peste pietrele ei.

Acum, cînd nimeni nu-l mai poate opri să-și caute făgăduința, Făt-Frumos trebuie să-și afle căile de acces la ea și uneltele. „Se duce în grajdurile împărătești unde erau cei mai frumoși armăsari din toată împărăția“ și, bineînțeles, ca în orice basm, cel pe care-l alege va fi „un cal răpciugos“, care în realitate poartă în el năzdrăvănia.

Numai că aici, cu tot caracterul stereotip al detaliului, ni se pare să putem vedea un sens mai adecvat basmului ființei, acela anume că, spre a atinge ființa, nu trebuie alese căile împărătești. Ființa se naște modest, așa cum spunea Hasdeu despre cuvintele de aur ale cîte unei limbi naturale, cum că s-au creat „în bordeie și cătune“. Îți trebuie dăruire, în felul acela cum îl învață acum

calul răpciugos (în fapt propria sa conştiinţă de pelerin al fiinţei) : „Să mă-ngrijeşti tu însuţi şase săptămîni şi orzul să mi-l dai fiert în lapte". Simpla aspiraţie la fiinţă trebuie să ne dea măsură. Şi într-adevăr, tot conştiinţa sa cea bună îi spune acum să nu aleagă straie şi arme noi sau sclipitoare (vreun scut divin, ca acela al lui Achile), ci „armele şi hainele tătîne-său de cînd era flăcău". Căci în definitiv, feciorul îşi caută „fiinţa" ; dar aceasta se trage îndărăt la părinţi, la cei ce i-au dat fiinţă pămîntească.

Cu asemenea arme ruginite — dar ale *sale*, ale spiţei sale, ale locului său —, pentru care îi trebuie şase săptămîni spre a le face din nou să lucească, stă acum gata să pornească Făt-Frumos în călătoria sa cea mare. Dar este de întreprins măcar călătorie pe tărîmurile neobişnuite ? Nu, căci e vorba mai degrabă de o ascensiune, ca a lui Euphorion, în văzduh. Iar dacă aripile acestuia erau sortite să se frîngă — deoarece el *nu ştia* către ce urcă, fiind, ca şi Faust, tatăl său, poate ca lordul Byron, un năzuitor fără de ţintă —, aripile lui Făt-Frumos, respectiv ale calului, cu care el alcătuieşte trup şi duh laolaltă, sînt dintre cele care-l fac să zboare cu adevărat *altundeva*.

Ceilalţi, ai săi, mai încearcă o clipă să-l reţină aici, în lumea devenirii. „Cu lacrimi în ochi îl rugau să se lase de a face călătoria aceasta, ca nu cumva să meargă la pieirea capului său." Ei simt bine că despărţirea poate însemna şi moarte, dar nu înţeleg bine despre ce moarte e vorba.

Abia după ce el „trecu afară din împărăţia tatălui său şi ajunse în pustietate" — nu în altă împărăţie, ci în pustietate —, abia acum despărţirea poate să se consume.

El se leapădă de tot ce-l mai putea lega de lumea rînduielile obișnuite: „Își împărți toată avuția pe la ostași și, luîndu-și ziua bună de la ei, îi trimise înapoi". Porni spre răsărit, adică spre obîrșia cea mare, spre lumea de început și de veșnic reînceput a răsăritului.

Acum încep încercările pelerinului. Sînt *trei* încercări la care este el supus și fiecare dintre ele spune, pe treapta ei, ceva despre ieșirea din lumea firească. Sînt ca și trei blestemuri ale acestei lumi împotriva celui ce o părăsește.

Întîi, este blestemul lumii imediate, din care tocmai se desprinsese. În chip simbolic, Gheonoaia cea crudă, pe moșia căreia ajunge, este o ființă ce „a fost și ea femeie ca toate femeile", dar căzuse sub „blestemul *părinților* pe care nu-i asculta", așa cum nu-i ascultase, la urma urmelor, nici Făt-Frumos pe ai săi. Basmul are discreția să nu facă pe părinții acestuia, în mîhnirea lor că nu sînt ascultați, să se revolte și să blesteme, ci doar pune înaintea feciorului, ca o primă încercare, aceea de a înfrunta o făptură blestemată de părinți. Făt-Frumos o înfruntă cu adevărat, este gata s-o biruie, și atunci Gheonoaia îi cere îndurare. Ca să fie crezută că nu-i va face nimic, „îi dete înscris cu *sîngele* ei", spune basmul. Sîntem încă în lumea zămislirii oamenilor din sînge, și de aceea sîngele reprezintă suprema garanție.

Iar ca dovadă că în lumea Gheonoaiei este un ecou din lumea părintească, stă faptul că aceea „rugă pe Făt-Frumos să-și aleagă de soție pe una din cele trei fete ce avea, frumoase ca niște zîne". Așadar, întocmai părinților, Gheonoaia îl *recheamă* către ceva de ordinul devenirii. Iar basmul arată astfel că omul poate recădea

oricînd în ordinea din care s-a desprins ; dar feciorul de aici, deschis întru împlinire cum este, nu recade.

A doua încercare, sau al doilea blestem, este cel al Scorpiei, *sora* Gheonoaiei, ea însăşi blestemată să fie despărţită şi în „grozavă vrăjmăşie" cu fiinţa de acelaşi sînge, cu consîngeana ei. Dacă întîi Făt-Frumos avea să înfrunte blestemul, indirect exprimat, al lumii imediate, acum va înfrunta pe cel al lumii *îndepărtat*-apropiate, cea a consîngenilor, de care de asemenea el s-a desprins cînd a ieşit din condiţia devenirii întru devenire.[1]

Că este aici vorba de un ecou al *rudeniilor* lumeşti, o arată faptul că, în clipa care stă să o biruie, Scorpia dă şi ea chezăşie cu sîngele ei, întocmai ca Gheonoaia mai înainte (şi este poate semnificativ că acesteia din urmă Făt-Frumos îi retezase doar un picior, pe care apoi i-l punea la loc, pe cînd Scorpiei care, ca rudele omului, are mai multe capete, el îi retează unul din ele, pe care de asemenea i-l va pune la loc) ; dar că rudenia de acum este mai îndepărtată — nu ca a părinţilor, doritori să-şi prelungească prin el spiţa — o poate arăta faptul că Scorpia nu mai are să-i înfăţişeze trei fete frumoase, prin care să-l îmbie la regăsirea Vieţii şi la cununia întru lumesc.

După încercarea sub semnul înţelesurilor părinteşti încălcate de Făt-Frumos, după o a doua încercare sub semnul înţelesurilor de ginte şi larg omeneşti, încălcate

[1] În cele două desprinderi — cea de familie şi de semenii omului — ca şi într-a treia care urmează, desprinderea de natura însufleţită, s-ar putea vedea caracterul arhaic al basmului, născut poate într-o lume ce lega pe om prin coduri şi rînduieli bine determinate.

și ele — căci sîntem consîngeni cu toți oamenii, la urma urmelor —, vine o a treia încercare, ce ar putea fi și al treilea blestem, *cel al lumii fiarelor și al firii însăși*, pe care, toate, vrea să le trădeze Făt-Frumos, cu năzuința sa de a-și depăși condiția.

Toate trei încercările se nasc astfel din faptul că omul iese din condiția tuturor, atît a celor apropiați cît și a celor mai depărtați, ba chiar a celor din lumea largă a firii. Toți trebuie să se ridice împotriva hotărîrii lui, fie rugîndu-l să rămînă printre ei, ca la început, fie tăindu-i calea, ca Gheonoaia și Scorpia, fie chiar amenințîndu-l cu nimicirea.

Dar cea mai sălbatică amenințare este a sălbăticiunii însăși ; căci tocmai în preajma palatului unde locuiește Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte (iar basmul vorbește așa, la singular, ca și cum ar fi în joc o persoană, și încă una singură) stau ultimele oști ale Firii celei nesocotite de Făt-Frumos în numele Ființei. „Stau toate fiarele cele mai sălbatice din lume — spune basmul — ; ziua și noaptea păzesc cu nedormire“.

Ce păzesc ? Să nu iasă nimeni din țarcul firii. Iar pentru că „cu dînsele nu este chip a te bate“, căci te poți bate cu o Gheonoaie, te poți bate cu o Scorpie, dar nu te poți bate cu Firea toată, Făt-Frumos va trebui să aștepte clipa cînd să poată trece pe *deasupra* junglei firii. El este un Euphorion care *știe peste ce zboară și către cine.*

Ce lucru uimitor i se arată, atunci cînd trece peste fiarele cele mai sălbatice din lume și cînd stă să coboare ! „D-abia, d-abia, atinse cu piciorul vîrful unui copaci și dodată pădurea se puse în mișcare ; urlau dobitoacele,

de ți se făcea părul măciucă în cap." — Se mișcă așadar pădurile, ca în *Macbeth*, înnebunește firea, urlă fiarele și vuiește totul de smintirea ce stă să se petreacă : un om este pe punctul să spargă cercul naturii sale omenești.

Dar dintr-o dată, cînd „se lăsară în jos", omul și calul, sau zburătorul cu aripi de cal, scenariul se schimbă ca prin farmec. Ce s-a întîmplat ? Am trecut din lumea firii în lumea ființei. Lighioanele din pădure, fiarele acelea mai sălbatice decît orice altceva pe lume, sînt niște puișori acum, cărora Doamna palatului, Doamna cea mare, le dă de mîncare. Așa sînt, din perspectiva ființei, toți balaurii și toate răutățile lumii : niște bieți puișori, sau niște dobitoace pe care acum Stăpîna „le îmblînzi și le trimise la locul lor".

În mîinile Ființei totul redevine bun și cuminte. Dar dacă fiarele pot redeveni mai bune, omul, care poate fi fiara cea mai rea dintre toate, este și tot ce poate fi mai bun printre puii Doamnei celei mari ; iar apariția sa o bucură, căci „nu mai văzuse pînă atunci suflet de om pe la dînsa". Stăpîna așadar se bucură, nu pedepsește pe cel ce vine să mănînce din arborele Vieții.

Cum să nu încremenești ? Și cum să nu rămîi totuși om, în toată încremenirea ta, ca Făt-Frumos acum, văzînd că „Stăpîna era o zînă înaltă, supțirică și drăgălașă și frumoasă, nevoie mare !" — atîta tot. Nu o divinitate orbitoare de frumusețe și lumină, nici vreun Dumnezeu mînios nu apare înaintea feciorului de om, necum Ființa cea sferică a lui Parmenide anticul, fără ochi, fără mîini, fără glas, căci este „desăvîrșită", adică *nu* este, oricît ar ține morțiș anticul să spună că doar despre ea putem afirma : este. Apare acum o făptură „frumoasă, nevoie

mare !“, cum ai crede că sînt și prin părțile noastre pămîntești.

Departe de a înspăimînta pe ceilalți, cu tunetul glasului ei, stăpîna cea drăgălașă se uită „cu milă“ la dînsul, spune basmul. Să-i fie cumva milă că el a ieșit din condiția de om, de om obișnuit ? să-i fie milă pentru ce-l așteaptă ? Dar nu poate fi vorba de asta, căci el a ajuns acolo unde voise și acolo unde nimeni n-ajunge, spune basmul, iar ceea ce-l așteaptă nu este decît, în cazul cel mai rău, lotul tuturor oamenilor, prelungit însă peste veacuri și veacuri, așa cum se va întîmpla. Nu milă în înțeles de compătimire îi arată Stăpîna, ci milă în înțeles de bunătate. Ființa însăși este blîndă, în frageda ei fire, după basmul românesc, iar vorbele ei sînt îmbietoare, nicidecum adevăruri ultime și decrete.

Doamna și feciorul acesta de împărat stau de vorbă simplu : „Ce cauți pe-aici ?“, îl întreabă ea. Abia dacă, în discreția lui, basmul arată ceva, ca o mică sfială (nicidecum cutremurul în fața vreunui *mysterium tremendum* sau a unui *mysterium fascinans*) a tînărului. Căci în loc să răspundă Stăpînei cu afirmarea persoanei sale, adică la persoana întîi, el pare a se intimida puțin, de vreme ce răspunde la întrebarea : „Ce cauți ?“, cu : „*Căutăm* Tinerețe fără bătrînețe...“ Iar stăpîna e blîndă și nu-i face pricină întrebîndu-l : „Cine voi ?“ El și calul ? el și restul omenirii ? Îi răspunde grațios : „De căutați ce ziseși, aci este“.

Aci este ! Ciudată și nouă vorbă, și aceasta. Stăpîna nu spune : „*Eu* sînt“, cu atît mai puțin nu spune, ca domnul cel mînios al Vechiului Testament : „Eu sînt cel ce sînt“. Spune : aci este. Dar *ea* este întruparea tine-

reții fără bătrînețe căutată. Și ea nu este numai întruparea ei, ci și dispensatoarea de tinerețe fără bătrînețe. Ea este Ființa.

Și totuși nu este ea — nu numai ea ; căci în viziunea românească a lumii, Ființa are izotopi. De îndată ce omul cel tînăr intră în palat (palat ? putea fi la fel de bine o frumoasă colibă), el „găsi încă două femei, una ca alta de tinere" ; una ca alta, ai zice, așa cum sînt izotopii substanțelor lumii unii ca alții. Dar, întocmai ca izotopii, femeile nu sînt chiar deopotrivă toate trei, căci față de stăpîna dintîi ele erau „surorile cele mari", spune basmul.

Sau mai bine decît să ne gîndim la izotopii ființei, în fața celor trei întruchipări ale ei, să ne întoarcem cu gîndul la modelarea ființei într-o structură, într-un model ontologic, unde de asemenea apăreau trei termeni, trei forme de întruchipare. Era întîi individualul, apoi veneau determinațiile lui, în fine era generalul, cu determinațiile lui de asemenea, care făceau ca modelul ființei să ducă la ființă atunci cînd ele, determinațiile generalului se acopereau cu cele ale individualului — așa cum *nu* se întîmpla în *Luceafărul*, dar cum se întîmplă, cîteodată, în lumea largă.

Sînt surori toate aceste trei întruchipări ontologice, sau — dacă individualul și generalul nu sînt de la început înfrățiți — se înfrățesc tocmai prin determinațiile unuia ce se confundă cu cele ale celuilalt, în ceasul prilejului fericit, al *kairos*-ului ființei. Dar între surori trebuie neapărat ca *una* să fie mai mică : individualul. Celelalte două, surorile mai mari, pot fi „una ca alta de tinere", ceea ce înseamnă că, în cazul cel fericit, al împlinirii mo-

delului ființei, nu mai poți deosebi între general și determinații, căci generalul se revarsă neîncetat în determinații și acestea se readună neîncetat în ordinea generalului. Trebuia deci ca una singură dintre surori să fie mai mică, întruchiparea individuală anume, aceea care singură este activă în real, dă de mîncare puilor lumii și poate sta dintru început de vorbă cu oamenii, ființe individuale cum sînt aceștia. Fiul de împărat găsea aievea modelul ontologic, arhetipul ființei.

Acum, cînd fiul omului a devenit Fiu al Ființei, iar fetele acesteia se bucură să aibă tovărășie omenească — omul avînd undeva dreptul să fie egalul lor, spre deosebire de fiare, care nu sînt decît pui în ograda și cuprinsul Ființei —, acum se reia scenariul oricărei Geneze : acum animalele lumii trec prin fața noului Adam, pentru ca el să le dea nume. Firește, calului (părții de mijlocire din el, purtătorului său către altă lume, acestui daimon bun, care făcea mijlocirea și se așternea drumului între o lume și alta) fetele îi dau drumul „să pască unde va voi dînsul". Mijlocitorul, într-adevăr, nu are rost să mai apară decît dacă Făt-Frumos — cine știe ? — va voi o clipă a face calea întoarsă, redevenind, din fiu al ființei, fiu al omului. În schimb celelalte animale trebuie să treacă toate prin fața lui, și chiar dacă basmul nu spune, ca Geneza, că el le dă un nume, ne arată că tovarășele de tinerețe fără bătrînețe ale feciorului de om „îi făcură cunoscuți (pe el și calul său, pe el și unealta sa !, n.r.) tuturor lighioanelor, de puteau îmbla în tihnă prin pădure". Toată lumea s-a împăcat întru ființă. Totul e bine.

Dar *acolo* nu totul fusese bine, pînă la venirea lui Făt-Frumos. Iată că femeile îl rugară să locuiască de aci

înainte cu dînsele, căci „ziceau că *li se urîse șezînd tot singurele*". Ce stranie vorbă și aceasta, adevărată și ea undeva. Căci, în fapt, ce era „acolo"? Nimeni nu avea acces la lumea ființei (așadar, fetele ședeau „tot singurele") și trecuse prin împărăția ființei plictisul, „urîtul" nostru românesc. „Urîtul din ce-i făcut? / Din omul care-i tăcut", zice românul. Acolo totul tăcea. Om nu era, lume grăitoare nu era, fapte nu erau, determinații nu erau — sau erau întotdeauna aceleași determinații, am spune în termenii modelului ontologic.

Fetele acestea nu erau chiar ca așa-numiții *dii otiosi*, acei zei leneși, care s-au retras în cerul lor, după ce au făcut lumea, și parcă nu mai știu bine ce să facă de atunci înainte. Dar isprăvi noi nu făceau nici ele, fetele ființei, sau nimic nu le scotea din plictisul tinereții fără bătrînețe și al vieții fără de moarte, astfel încît li se urîse.

Numai că urîtul lor de-o veșnicie nu putea fi încă, din prima clipă, urît și pentru Făt-Frumos. De aceea „el nu așteptă să-i mai zică o dată, și primi cu toată mulțumirea, ca unul ce aceea și căuta". Asta au căutat statornic oamenii, în fond, tinerețe fără bătrînețe și au cerut de la fire, de la zei, de la medicină, de la astrologie sau de la biofizică, să le dea zile fără de număr. Să vedem însă — fiindcă basmul n-a vroit să se oprească la acest liman fericit — ce se întîmplă celor ce, ca Făt-Frumos, pierd numărătoarea zilelor.

Mai întîi le merse cît se poate de bine, căci noutatea este plăcută, chiar sau mai ales celor așternuți pe viață veșnică. Așadar „încet, încet se deprinseră unii cu alții", și această lucrare de bună deprindere, de bună potrivire între om nou și om nou, este într-adevăr o desfătare. Dar

se termină curînd. Apoi Făt-Frumos „își spuse istoria și ce păți pînă să ajungă la dînsele“. Ce pot face, într-adevăr, ființele care n-au ce face, decît — ca în *1001 Nopți* sau măcar ca în *Decameron* — să povestească și, dacă n-au povești de istorisit, să *se* povestească? Fetele poate că nu avură multe de spus, dar feciorul de împărat avea destule.

Numai că trecu și desfătarea asta, și atunci el „nu după multă vreme se însoți cu fata cea mică“. Să reținem că fata *mică* era aceea cu care se însoțea, nu numai fiindcă ea îl primise de la început și îl cunoștea ceva mai bine decît surorile ei (îi văzuse chipul său de om obișnuit încă, am spune), dar și fiindcă — așa cum iarăși spuneam — fata cea mai mică este făptura individuală în lumea ființei, și numai ins cu insă se pot însoți cu adevărat.

Că fetele cele mari nu fură deloc geloase și nu tînjeau și ele după un bărbat, ar putea fi cu înțeles iarăși pe temeiul arhetipului ființei, de vreme ce lotul celor două („una ca alta de tinere“, dar mai mari decît făptura individuală) era ca ele să nu aibă chiar o întruchipare de sine stătătoare și o identitate precisă. Basmul nu ne spune dacă erau înalte ori nu, drăgălașe ori nu, cum ne spusese de prima, ele fiind astfel un fel de făpturi mai vaporoase, așa cum sînt, în sînul arhetipului ființei, determinațiile și sensurile generale.

Va fi trecut și luna de miere, astfel că mirele pămîntesc trebui să mai iasă nițel din palat, și de rîndul acesta toate trei stăpînele casei, nu doar soața, ci și cumnatele îi spuseră ce să facă spre a-și mai umple ziua și el: „Îi deteră voie să meargă prin toate locurile de primprejur, pe unde va voi; numai pe o vale, pe care i-o și

arătară, îi ziseră să nu meargă, căci nu va fi bine de el; și îi spuseră că acea vale se numea «Valea Plîngerii».“

La drept vorbind, valea se putea numi și Valea Vieții, tînărul fără de îmbătrînire tot n-ar fi mers pe ea, căci aflase din plin ce căutase. Și este bine să spunem de pe acum că în basmul nostru nu se întîmplă, ca în toate basmele, ca eroul (sau eroina) să vrea cu dinadinsul a pătrunde tocmai în încăperea ori locul ce i se interzisese. Numai întîmplarea l-ar fi putut duce acolo; și totuși îți vine să crezi că n-avea cum să se petreacă niciodată o asemenea întîmplare, de vreme ce el ajunsese unde trebuia, trăia cum îi plăcea și-l privegheau, cu bunătate și dragoste, nu doar soața, ci și fantomaticele cumnate. Iar astfel petrecu el „vreme uitată“, cu o vorbă atît de frumoasă și adîncă, încît te întrebi dacă născocitorul basmului, cine va fi fiind, n-a fost și el, o clipă măcar, în împărăția ființei, ca să-și aducă aminte de vremea uitată ce trebuie că domnea „acolo“.

Dacă basmul acesta ar fi unul obișnuit, nu numai că Făt-Frumos ar începe să simtă boldul chinuitor de a merge tocmai acolo unde i se interzisese, dar măcar — admițîndu-se că în lumea ființei atinse nu mai ai astfel de curiozități pămîntești — ar fi fost nevoie de o întîmplare cu totul deosebită, să zicem un vînat cu totul rar, nemaivăzut și peste orice preț, spre a-l atrage pe „Valea Plîngerii“ sau a Vieții. Dar iată că vînatul care-l împinge pe Făt-Frumos într-acolo este tot ce poate fi mai de rînd, un simplu iepure!

Cum să înțelegi această nouă ciudățenie a basmului, care e basm ca toate basmele și totuși vine, chiar aducînd situațiile stereotipe din orice basm, să schimbe din cînd în cînd tîlcul, înlănțuirea și rostul lor? Numai că, ve-

deți, este basmul *ființei*, și deși toate sînt cum sînt, în lumea aceasta, în lumea ființei atinse ele par oarecum pe dos, așa cum spunea cineva că tot ce este stîng aici ar fi drept acolo, ca-n oglindă ; tot ce e spart aici este acolo teafăr, sau tot ce e neașezat aici este acolo așezat. Astfel că, dacă pentru lumea de aici este nevoie de stări și întîmplări cu totul neobișnuite, sau de cîte un vînat grozav și nepereche, pentru ca eroul povestirii să-și facă și el grozava lui lucrare și să se primejduiască prin ea, acolo, în schimb, în lumea ființei, unde toate sînt bine cumpănite și rînduite, o singură adiere schimbată, o singură undă mai mult în apa lacului sînt de ajuns, ca acum un singur iepure, spre a răsturna toată buna așezare.

În fapt, nu se petrecu, la prima vedere, cine știe ce răsturnare prin aceea că Făt-Frumos „nimeri iepurele abia cu a treia săgeată și trebui să coboare nițel în Valea Plîngerii, mergînd să-și ia iepurele." Nu se întîmplă decît că, întorcîndu-se așa cu iepurele spre casă, Făt-Frumos simți cum se ridică ușor, cît o undă pe lacul cugetului, ceva care pînă atunci stătuse bine așezat în „vremea uitată". Cuta gîndului, ca un pas neînsemnat, ca un iepure în lumea fiarelor, se ridică încetișor din uitarea vremii, și tînărul își *aminti*, începu să-și amintească. Dar atîta tot era de ajuns, pentru lumea ființei, ca ea să se clatine. Căci, așa cum spune basmul, toate sînt răsturnate acolo : aici, în lumea noastră, principalul este amintirea, în timp ce în lumea ființei totul trebuie să fie uitare, sub blîndă amnezie.

Și iată că Făt-Frumos ieși o clipă din blînda amnezie. Dar fiindcă era în lumea ființei, el nu putea nici să-și amintească chiar de orice, ci doar de aceea ce în rînduiala vieții obișnuite este cel mai apropiat de ființă :

zămislirea. Își aminti astfel de părinți și, cum spune basmul, „îl apucă un dor de tatăl său și de muma-sa“.

Ceva pămîntesc, ceva de ordinul devenirii, oricît de înrudit încă ființei, veni să tulbure împărăția acesteia. Iar fetele, soața și cumnatele, simțiră adierea altui vînt, în lumea lor. „Ai trecut, nefericitule, în Valea Plîngerii ! îi ziseră ele cu totul speriate.“ Și Făt-Frumos recunoscu, deoarece în lumea ființei adevărate, nu-i așa, nu mai încape minciuna.

Dar tot în lumea ființei nu încape nici întoarcere la buna uitare, dacă s-a trezit o *singură* amintire, cu reverberația ei în cuget, așa cum ființa nu mai poate să se refacă întocmai, dacă s-a iscat în ea vibrația devenirii, o clipă, cu reverberația ei în real.

Ca în actul V din *Faust II*, unde un singur sunet de clopot al lumii naturale, cel din micul templu al lui Philemon și Baucis, aduce o vastă tulburare în lumea de cleștar, în acea ordine perfect raționalizată pe care o instituise, peste natură, bătrînul Faust — acum, în puritatea „vremii uitate“ a ființei, o singură amintire, o singură impuritate, ar părea de ajuns să clatine întregul edificiu.

Numai că Ființa este mai tare decît sînt construcțiile lui Faust, și ea rezistă întinării, rămînînd și mai departe în lumea ei, nemuritoare, oarecum rece și în orice caz plicticoasă. Singura victimă fu *omul* săltat la treapta ființei și care nu mai știa acum dacă poate să ființeze mai departe așa, ori dacă nu cumva trebuie să-și riște des-ființarea. Astfel că el spuse tovarășelor sale : „Mă topesc d-a-n picioarele de dorul părinților mei, însă și de voi nu mă îndur ca să vă părăsesc“. Ce să facă ? Poate cumva să încerce a le face pe-amîndouă, crezu el. „Mă

voi duce dară să-mi văz o dată părinții, și apoi m-oi întoarce, ca să nu mă mai duc niciodată." El vroia deci să reintre în apele vii ale devenirii întru devenire, spre a reveni apoi în apele liniștite ale ființei. Așa își închipuia el : că poate face pentru o a *doua* oară aceea ce nimănui încă nu-i fusese dat să facă o singură dată.

„Nu ne părăsi, iubitule, — îi spun soața și cumnatele — părinții tăi nu mai trăiesc de sute de ani, și chiar tu ducîndu-te ne temem că nu te vei mai întoarce." Este înduioșător că și acum, cînd el stă să se prăpădească recufundîndu-se în oarba curgere, ele îi spun cu blîndețe, doar : „ne temem". Și-l îndeamnă, cu tot sufletul lor înduioșat de întîlnirea făpturii omenești, să nu se în-omenească din nou. „Rămîi cu noi", îi spun ele. Rămîi cu noi, adică în ființă, rămîi ca un *homo otiosus*, pentru că înveșnicit.

Dar „toate rugăciunile celor trei femei, precum și ale calului (care acum reapare și el pe scenă, căci e vorba de refăcut legătura între o lume și alta, ceea ce e de resortul său, n.r.) n-au fost în stare să-i potolească dorul părinților, care-l usca pe d-a-ntregul". Ce voiți, vlăstarul omenesc nu poate rămîne peste măsură de mult în „vremea uitată". El vrea să vremuiască. Vrea timpul rostitor, amintitor, dacă nu, măcar timpul rotitor, oricare timp, dar nu poate îndura ne-timpul.

Acum, cînd farmecul uitării s-a destrămat și cînd nu mai este nimic de făcut din partea reprezentantelor lumii de sus, rămîne să intre în joc intermediarul, daimonul, respectiv calul năzdrăvan, care se vede că nu se plictisise îndeajuns tot păscînd în pajiștile din paradisul acela. El, ca orice mijlocitor iscusit, găsește o cale, o cheie, un mijloc de a face și una, și alta. Dar el spune lui Făt-Frumos :

„Dacă nu vrei să mă asculți, stăpîne, orice ți se va întîmpla să știi că numai tu ești de vină. Am să-ți spun o vorbă și, dacă vei primi tocmeala mea, te duc înapoi."

Tocmeala lui. Sînt de neclintit vorbele basmului acestuia, ca într-o poezie desăvîrșită. Mijlocitorul știe, prin meșteșugul său, ce este aceea o tocmeală, după cum știe să se tocmească, și astfel să se ajungă la o bună „tocmeală", după acel cuvînt al nostru de origine slavă care însemna „a face deopotrivă". Asta vrea și ar putea el ca mijlocitor : să facă „deopotrivă" lucrurile, să le potrivească, în așa fel încît să-i fie bine și lui, și stăpînului, și lumii de sus, și lumii de jos.

Calul acesta românesc este cu adevărat iscusit și bun pedagog, întocmai centaurului Chiron, care-l dăscălise pe Achile. Din păcate, calul nostru parcă nu-l dăscăli îndeajuns de bine pe Făt-Frumos, ceea ce în definitiv nu reușise nici Chiron cu Achile, și, la drept vorbind, nu reușește nici un dascăl cu învățăceii lui. Așa este tocmeala lui — spre a folosi vorbele calului — că nu-i e dat omului să învețe chiar totul de la cel înțelept. De aceea tînărul răspunde calului : „Primesc cu toată mulțămirea" ; dar el va face ca toți ucenicii : mulțumește și nu primește. Căci acum calul îl învață și dăscălește : „Cum vom ajunge la palatul tatălui tău, să te lași jos și eu să mă întorc, de vei voi să rămîi măcar un ceas". Iar tînărul său stăpîn răspunde : „Așa să fie". Dar putea să fie așa cu puiul de om ?

Ar părea lucru curios că un asemenea cal năzdrăvan, care nu redevenise năzdrăvan decît prin feciorul de împărat și care făcuse trup și suflet cu acesta, se gîndea acum să se întoarcă el singur, în cazul că stăpînul său nu avea să-i dea ascultare. Era cumva doar o amenințare

părintească, ori frățească, a părții mai înțelepte din fecior ? sau jumătatea lui de făptură, mijloacele lui, mîinile, picioarele și aripile lui își puteau lua cu adevărat independența, dacă el, stăpînul, se dovedea nesăbuit ? Cine știe — în cazul că se va produce într-adevăr desprinderea mijloacelor omului de omul ce le pusese în joc — dacă aceasta n-ar vrea să spună, în basmul nostru : omului poate să nu-i fie dat să rămînă la înălțimea aspirației sale ; dar dacă mijloacele au fost la nivelul aspirației (așa cum spune înțelepciunea indiană că mijloacele trebuie să fie la înălțimea scopului), atunci ele pot rămîne, undeva, în pajiștile eternității. Eroul se poate degrada, dar mijloacele sale nu, dacă au fost cu adevărat bune, așa cum erau gîndul și ținta eroului.

„Se pregătiră de plecare“, așadar ; „se îmbrățișară cu femeile (și iată că ele îmbrățișează și calul, nu numai omul, n.r.) și, după ce-și luară ziua-bună unul de la altul, porni, lăsîndu-le suspinînd și cu lăcrămile în ochi“. Suspină așadar și Ființa, uneori, sau fetele ei. Să fie, în suspinul acesta, numai părerea de rău, din parte-le, că omul lor risca să se prăpădească, prin recufundarea în apele vieții ? sau să fie undeva, nemărturisit, ceva din mîhnirea rudei lor bune, Luceafărul din poemul eminescian, mîhnirea anume că unor făpturi de ordin totuși general, ca ele și Luceafărul, nu le este dat să ia cu adevărat o întruchipare individuală ? În orice caz suspină uneori și ființa, în străvechea viziune românească, iar suspinul ei este ca o bunătate și un surîs în plus către lumea noastră.

Înspre lumea *noastră* se întoarse atunci Făt-Frumos, cu trupul și aripile sale de cal, făcînd cu adevărat calea întoarsă, treaptă cu treaptă. Firea și lighioanele ei cele

sălbatice nu le mai întîlnește, e drept, și dealtfel nici la ducere, cu a treia încercare, nu le înfruntase de-a dreptul, cum am văzut, neputîndu-se măsura cu ele, ci doar trecuse ușor peste ele. Acum însă nici nu mai avea nevoie să treacă în zbor peste, ci putea liniștit trece prin și printre ele, cum va fi fost trecînd, căci se împăcase bine cu ele, întru ființa obștească. În schimb, basmul spune cu exactitate că „ajunseră în locurile unde era moșia Scorpiei", adică acolo unde avusese loc a doua încercare, în ceasul ducerii.

Și iată că „acolo găsiră orașe, pădurile se schimbaseră în cîmpii". Trecuseră ani și veacuri, iar istoria adusese cu ea civilizația, spune basmul nostru folcloric. Este drept că basmul nu se sperie de prea multele orașe care se ridicaseră între timp, de „orășenizarea" aceasta a lumii, după cum nu trădează nici vreo îngrijorare deschisă față de vastele despăduriri care se produseseră spre a se obține cîmpii, roditoare la început, dar din ce în ce mai pustiitoare de natură. Noi știm bine acum că pădurile Thraciei, odată dispărute, au făcut ca pămîntul Greciei, din roditor cum fusese, să devină stîncă goală, bună doar pentru capre, din lipsă de ploi, așa cum știm că s-a dus pădurea nebună a Teleormanului, de prin părțile căreia, poate, s-a ivit basmul acesta muntenesc. Dar basmul n-o știe, sau are discreția să n-o spună.

Ce știe în schimb basmul acesta folcloric, și o știe cu siguranță, este ceea ce a regăsit astăzi — pe căi științifice, firește — mintea omului, anume că timpul curge într-un fel în cîte o parte a lumii, să zicem a cosmosului, și altfel în cîte o altă parte. Și, fără să facă știință-ficțiune, basmul ne istorisește liniștit cum Făt-Frumos, ajuns la etapa aceasta a căii sale întoarse, „întrebă pre unii

și pre alții despre Scorpie și locuința ei ; dar îi răspunseră că bunii lor auziseră de la străbunii lor povestindu-se despre asemenea fleacuri".

De aceea locuitorii „rideau de dînsul (cînd le spunea ce știa el din trecut, n.r.), ca de unul ce aiurează sau visează deștept". Așa vor aiura, poate, cei ce se vor întoarce într-o zi din cosmos, fără a băga de seamă că timpul lor nu mai fusese cu adevărat al „lor" ; și poate vreunul dintre ei se va supăra, ca Făt-Frumos acum, „fără a băga de seamă că barba și părul îi albise".

E drept, știința spune că vor îmbătrîni cei lăsați în urmă, în timp ce zburătorii prin cosmos vor rămîne nespus mai tineri față de ei. Dar cine știe dacă, întorși după ani și ani în timpul *lor* de altădată, nu vor îmbătrîni și ei brusc, ca Făt-Frumos acum, crescîndu-le dintr-o dată barba și albindu-li-se părul. Poate că basmul nu spune o minciună nici de astă dată.

Întocmai Scorpiei, prin moșia căreia Făt-Frumos trecuse, sora ei de sînge și orbire, Gheonoaia, nu lăsase urme nici ea pe lume. „Ajungînd la moșia Gheonoaiei, făcu întrebări ca și la moșia Scorpiei, și primi asemenea răspunsuri." Firește, spune basmul, Făt-Frumos „nu se putea domiri" cum de se schimbaseră atîtea, în cîteva zile doar, după cum i se părea lui. Dar, în ciuda faptului că se supăra iarăși de sminteala celor din lumea regăsită, ar fi putut cu-adevărat să-și dea singur seama că trecuse ceva mai mult timp, dacă ar fi avut cu el o oglindă să vadă că el însuși era acum „cu barba albă pînă la brîu". Ba și fără oglindă putea să-și dea seama de aceasta, căci „îi cam tremurau picioarele", tocmai acum cînd ajungea în împărăția lui tătîne-său.

Ce-l aştepta aici? „Alţi oameni, alte oraşe, şi cele vechi erau schimbate de nu le mai cunoştea. ...În cele din urmă, ajunse la palaturile în care se născuse“, şi astfel bucla se închide: omul a revenit la locul său de obîrşie şi, într-un fel, ciclul destinului său s-a încheiat.

Dar asta n-o ştie încă el; o ştie calul care, de îndată ce Făt-Frumos ajunse în locurile în care se născuse şi descălecă de pe el, nu mai aşteptă să vadă ce spune stăpînul său, tînărul de altădată, nici măcar nu mai pomeni de condiţia: „de vei rămîne măcar un ceas“, ci înţelegînd de la început că stăpînul său şi-a încheiat ciclul destinului, îi sărută mîna (reţineţi bine, ascultători ai basmului, ce anume face calul: îi sărută mîna), zicîndu-i: „Rămîi sănătos, stăpîne, că eu mă întorc de unde am plecat“.

Abia dacă mai adaugă, într-o doară: „Dacă pofteşti să mergi şi d-ta, încalecă îndată şi aidem!“ Dar ştia bine el, calul, de ce îi săruta mîna, că doar nu i-o fi sărutînd-o de bucurie că reveniseră pe pămîntul morţii. Şi de aceea abia aşteptă să-i spună stăpînul: „Du-te sănătos, că şi eu nădăjduiesc să mă întorc peste curînd“, că o şi porni îndărăt spre veşnicie, „ca o săgeată de iute“. Ce poţi spune, în faţa acestei aparente necredincioşii a calului, decît că şi mijloacele ne părăsesc dacă le părăsim noi?

Este o întrebare, ce anume putea fi în cugetul feciorului, îmbătrînit cum era, atunci cînd spunea că şi el nădăjduia să se întoarcă „peste curînd“, întîrziind totuşi în lumea din care nu mai putea încăpea întoarcere nici măcar cu calul cel năzdrăvan, dacă ar fi zăbovit mai mult de o clipă, de un ceas. Să fi vrut omul să spună: mă voi întoarce la fiinţă prin *amintirea* pe care acum

am recăpătat-o ? mă voi întoarce la ființă prin intrarea în neființă ?

Nu mai știm, și basmul nu ne lasă a o ghici. Dar așa vorbește omul cîteodată, în nesăbuința lui („las' că mă-ntorc eu"), iar Făt-Frumos, bătrînul Făt-Frumos, o spuse din vîrful buzelor — și apoi intră cu adevărat în Valea Plîngerii, al cărei tipar răsturnat, ca toate cele din lumea ființei, îl văzuse acolo sus, în locul unde-și vînase iepurele. Căci „văzînd palaturile dărîmate și cu buruieni crescute pe dînsele, ofta și, cu lacrămi în ochi, căta să-și aducă aminte cît erau odată de luminate aste palaturi și cum și-a petrecut copilăria în ele".

Atîta tot a cîștigat el acum, amintirea, în locul „vremii uitate". Dar dacă vremea uitată nu-i mai plăcuse, iată că nici amintirea nu-i era bună acum, ci tare amară. Căci era amintirea devenirii întru devenire, acea vană evocare a ceea ce a fost și nu va mai fi, nicidecum amintirea — vom spune dincolo de basm, dar cine știe dacă nu sub sugestia lui — care poartă pe om spre cunoaștere și îl îmbogățește, căci îi readuce în minte ceea ce a contemplat el altădată, așa cum spunea povestitorul de basme, de mituri, din Antichitate, Platon.

Iar fiul se *cufundă* acum în amintire, „cercetînd fiecare cămară, fiecare colțuleț ce-i aducea aminte cele trecute" ; se cufundă în cuget, și se cufundă la propriu, „se pogorî apoi în pivniță, gîrliciul căreia se astupase de dărîmăturile căzute". Doar acolo, în pivnițele astupate ale realului și cugetului, mai era de găsit, adînc îngropată, viața sa trecută. Timpul devorator îl prinsese acum în vîrtejul său, îl orbise aproape (ca pe Faust în anii tîrzii), astfel că el nu mai putea vedea decît „ridicîndu-și pleoapele ochilor cu mîinile".

Și ce văzu ? Ce urmă împărătească văzu ? Un „tron odorogit“ ; poate nu chiar un tron împărătesc, ci o simplă ladă țărănească de-a noastră.

Era acolo ceva din lumea trecută. Dar trebuia în același timp să fie ceva de-al *său*, numai de-al său, pentru care venise acolo. Deschise tronul și nu găsi nimic la început ; dar în chichița din năuntrul lăzii, adică în lădița din ladă, ascuns bine, sau poate îngropat bine de tot, se afla — intimitatea sa ultimă, moartea sa. „Bine ai venit, îi spuse ea, că de mai întîrziai și eu mă prăpădeam.“

Îl așteptase ea, numai ? sau o căutase el însuși ? Poate că pe ea vroia s-o afle — plecînd din lumea ființei — fără să știe bine, căci năzuise să-și revadă părinții și, odată cu ei, să-și regăsească lumea sa, adică măsura sa, limita sa, săvîrșirea. Căci era într-adevăr acolo moartea *sa*, nu Moartea generală, cu coasa ei, care vine să reteze tot ce este viață pe pămînt.

Moartea închisă aici nu putea fi defel cea obișnuită, spectrală, de neatins omului, nici măcar nu putea fi cea, mai concretă ceva, din basmul lui Creangă, de pildă, moartea pe care Ivan o vîră odată în turbinca sa, cu darul ce-i fusese acordat de Domnul de a vîrî acolo pe cine vrea, și a doua oară o vîră în propriul său coșciug, făcînd ca lumea să nu mai moară și încurcînd astfel socotelile și planificările bunului Dumnezeu.

Moartea de aici din basm, gata să se stingă cum era, nu putuse împiedica defel ca restul lumii să se stingă mai departe, după legile firești, lumea vie toată : părinții lui Făt-Frumos, Gheonoaia, Scorpia, lumea lor și întreaga lume de după ei, pînă în ceasul acesta. Moartea poartă un

singur nume și chiar poate fi una, dar are nesfîrșit de multe chipuri, după basmul românesc.

Ca și ființa care, în viziunea românească a lumii, nu este o singură și masivă natură generală, nu are un singur nivel de subzistență și nici vreun singur chip (ci doar, cel mult, un singur model și arhetip), moartea este a fiecăruia și e *măsura* fiecăruia. Cea de-aici, de pildă, „se uscase de se făcuse cîrlig în chichiță". Și totuși mai are tăria să tragă o palmă lui Făt-Frumos îmbătrînit. Dar de ce-i trage o palmă? De ce nu-l atrăgea încet, cu cîrligul ei, spre neființă, ca pe toți ceilalți, acum cînd el singur recăzuse sub suveranitatea ei? Îl pălmuia, poate, pentru că omul acesta avusese impertinența să iasă din condiția sa de om, depășind pura devenire întru devenire. Trebuia un act de violență, pentru ca *restul* de ființă din el să se facă praf și pulbere, intrînd în ordinea neființei.

Moartea este individuală, nu generică; este a fiecăruia. Ea nu cosește viețile în neștire, ci o curmă pe a fiecăruia după măsura vieții lui. Pe unul îl pălmuiește, pe altul îl mîngîie și pe cîte un altul îl transfigurează, ca pe Johann Sebastian Bach, cîntărețul la orgă.

Făt-Frumos înțelesese, cu amintirea trezită în el și răscolindu-i toată cămara amintirilor, că îi este dată, că trebuie să-i fie dată și lui o măsură. Într-un fel, o înțeleseseră și fetele Ființei, lăsîndu-l să plece. Ele nu aveau cruzimea să-l pedepsească pe alesul lor cu viața veșnică și cu urîtul ei. Căci este acolo, în lumea ființei, un fel de lume a generalului pur, în care oamenii nu au așezare.

S-ar putea să existe alte făpturi, alte ființe raționale în cosmos, care stau — cum închipuia un învățat din zilele noastre — ca niște licheni sau mușchi și care au cine

știe ce desfătări, experiențe și cunoașteri, străine nouă. Noi însă sîntem ca-n lumea basmului acestuia. Și dacă ieșim din condiția noastră și întîrziem prea mult în nedeterminarea veșniciei, ne ajunge parcă un blestem, blestemul acela folcloric : „Să nu mai știe de hodină, / Nici cina să mai fie cină, / Nici somnul somn, / Nici casa casă, / Să-i pese, fără a ști ce-i pasă". Așa am fi acolo : am resimți că ne *pasă*, adică ne apasă și ne pune pe gînduri ceva, care nu este nimic ; nimicul înveșnicit.

Arborii nu cresc pînă în cer și viețile oamenilor își dau hotare dinăuntru, se hotărăsc și ele, chiar atunci cînd pătrund și stau să rămînă în nehotărîrea veșniciei. Există împlinire fără înveșnicire. Arhetipul ființei rămîne, dar întruchipările ei trec și se petrec. Mincinos este cine nu crede.

Iar povestitorul încalecă pe o șea, plecînd, fără cal năzdrăvan, îndărăt în lumea Reminiscenței, din care își trăgea gînditorul antic miturile și povestitorul acesta din folclor basmele.

În timp ce analiza *Luceafărului* a sugerat modelului ontologic o îmbogățire învederînd că nu numai termenul inferior, individualul, stă sub vicisitudini, ci însuși generalul și scoțînd în relief o splendidă opoziție de lumi între mizeria generalului din poem și seninătatea individualului, basmul *Tinerețe fără bătrînețe* vine să îmbogățească modelul ontologic cu o nouă și neașteptată lecție, aceea că și determinațiile — termenul de mijloc — pot sta sub vicisitudini.

În aparență, determinațiile n-ar trebui să aibă autonomie, totul reducîndu-se la cuplul individual-general și

la cumpănirea sau descumpănirea lui. Nu sînt, oare, determinațiile simple manifestări firești, ale individualului, de o parte, haotice la început, și ale generalului, de alta, în ordine statornic ? Ce independență să aibă determinațiile unei naturi (individuale ori generale) față de acea natură însăși ?

Dar basmul *Tinerețe fără bătrînețe* a venit să arate că poate fi o natură individuală, poate fi o bună cumpănire între ea și una generală, fără ca determinațiile să existe cu sens plin. Ce îndemn dă, așadar, gîndirii basmul acesta românesc? O învață să vadă că poate exista un echilibru perfect între individual și general — că Făt-Frumos și fetele Ființei se pot cununa —, dar cununia să nu se petreacă cu-adevărat întru ființă, deoarece aceasta, potrivit modelului ei, mai are nevoie de ceva, să spunem de progenitură, de copii. Îi mai trebuie determinații, și anume determinații bune, pline, active. Dar ele nu apar în lumea de acolo, sau apar sub forma vînătorii unui simplu iepure, care este în stare, dacă scapă de două țintiri cu săgeata, să aducă, odată cu a treia, alunecarea lui Făt-Frumos în Valea Plîngerii, adică să trezească într-o lume în care nu se întîmplă nimic conștiința urîtului.

Dar nu era lumea de sus, în definitiv, tocmai lumea rîvnită de om și de tot ce este făptură vie ? Nu era lumea „ființei" ?

Era, firește. Dar nu era *decît* lumea ființei fără ființare. Ființa, viața, ca și moartea, își cer întruchipări anumite, pe temeiul unor determinații anumite, iar cînd acestea nu sînt anumite, adică nu mai au nume și devin anonime, ființa intră și ea în plictisul anonimatului.

Fiinţa lucrurilor, însă, are nume: sînt „arheii" lor, de fiecare dată alţii, întotdeauna aceiaşi ca model. Şi basmul românesc ne duce la gîndul românesc al fiinţei ca arhetip, un gînd pe care l-a purtat cu el Eminescu, cel venit parcă şi el din aceeaşi lume a Reminiscenţei din care, poate, coborîse basmul.

Cap. V

ARHEII

REGÎNDIREA INSTANȚELOR SUPREME. Nu numai lumea individualului stă sub vicisitudini, ci și lumea generalului, în viziunea românească. Dacă ar exista un fel de rațiune cosmică și un demiurg al lumii, dimpreună cu salba lui de aștri-zeități, ca în poemul lui Eminescu, atunci aceștia ar arăta, prin cîte unul din ei, ca Luceafărul, cît loc este pentru descumpănire în lumea generalului. Dacă, de asemenea, ar exista un fel de natură paradisiacă, așa cum o înfățișează basmul *Tinerețe fără bătrînețe*, ființa umană n-ar mai trebui izgonită din ea, ci ar pleca singură.

Nici rațiunea absolută, nici natura absolută n-au răspuns sentimentului românesc al ființei. Acesta se deschide către o rațiune mai vie, așa cum reclamă o natură cu determinări mai concrete. Generalurile de tip absolut au fost dealtfel părăsite și de gîndirea modernă. Sau, mai degrabă, dacă e vorba de rațiune și natură, *ele au trebuit să fie regîndite și să capete* — așa cum în chip

implicit o cerea și sentimentul românesc al ființei — *înfățișări schimbate, chiar dacă n-au fost și nu trebuie părăsite cu adevărat.*

Natura, într-adevăr, așa cum a fost înțeleasă în trecut, s-a invalidat tot mai mult și în toate sensurile, ajungîndu-se la amenințarea ce planează astăzi asupră-i. Ca principiu explicativ, natura era, la început, un model de continuitate, astfel încît s-a spus, în Antichitate și apoi în Evul Mediu, că natura nu face salturi. Mai tîrziu s-a văzut că natura *face* salturi ; că este discretă sau discontinuă, în așa fel încît, de la mutațiile biologice pînă la cuantele fizicii, totul a venit să invalideze natura ca model sau ca instanță supremă de continuitate.

S-ar putea spune o clipă că, deopotrivă ca fiind discontinuă, natura ar fi în măsură să fie invocată drept principiu explicativ și ca o instanță supremă, la care să se raporteze fenomenele și procesele realului. Dar știința însăși a găsit în natură, paralel cu discontinuitatea, ceva mai grav pentru invocarea ei ca prototip : a găsit nesiguranța. Ideea că natura nu greșește niciodată a fost demult părăsită. Nu numai că greșește și ea, dar pare să aibă mai multe demersuri ratate decît reușite, în așa fel încît s-a putut vorbi despre „naivitatea“ naturii pe tot felul de planuri : naivitatea de a arunca pe lume specii ce nu rezistă ; naivitatea de a căuta fecundația pe calea absurdă a răspîndirii pufului de păpădie — și nu numai a lui — în toate direcțiile ; naivitatea de a face din gură, ca organ al hrănirii, în același timp organ al vorbirii („limbă“ înseamnă două lucruri deodată) ; sau, dacă putem cita pe Hegel în cruditatea gîndului său, naivitatea de a face un același organ pentru urinare și procreație.

Îi rămînea naturii, ca principiu explicativ, măcar un lucru : să arate cum se poate pleca de la elemente *simple*, spre a se ajunge prin evoluție la ceva complex ; și în genere să arate — și nu în chip mecanic — că simplul precede complexul. Cu titlul acesta s-au și întors spre natură mulți gînditori și oameni de știință, spre a nu mai vorbi de literatori sau ideologi, ca un Rousseau, dimpreună cu întreg veacul lui. Dar și în această privință natura s-a dovedit că nu-și ține promisiunea. O cunoaștere adîncită a ei și a demersurilor ei fundamentale a venit să arate că nu simplul precede complexul, ci mai degrabă complexul precede simplul, așa cum, de pildă, pentru organismele în deplasare, nu linia dreaptă este cea originară, ci deplasarea în spirală, al cărei caz particular ar fi în linie dreaptă. Nu vom mai sublinia vicisitudinile de gîndire și problemele pe care le-a ridicat faptul că elementul „simplu“ al naturii — celula de o parte, atomul de alta — s-au dovedit a fi atît de complexe.

În sfîrșit, mai surprinzătoare decît slăbirea ca principiu explicativ este punerea ei în discuție de către propriul ei produs, care este omul. De pe acum omul a ajuns în situația, nu doar de a putea distruge părți din natura exterioară, dar și de a o grădinări cum vrea, respectiv de a o reînființa după voie, în parte cel puțin.

Cînd vezi atîția mari biologi și naturaliști luînd apărarea naturii și invocînd tot felul de argumente, pînă și estetice, pentru care natura, cu toate speciile și subspeciile ei, ar trebui să supraviețuiască, îți închipui o clipă că ei o fac doar din iubire și înțelegere pentru natură. În realitate, majoritatea argumentelor lor se

reduc la a spune : „Nu este bine pentru *om* ca natura să fie poluată, batjocorită, desfiinţată".

Animalitatea din om este aceea care are, sau alteori nu are nevoie de natură, atîta tot. De aceea de pe acum natura — marea „instanţă" de altădată — este, pe Terra, doar o tolerată. Va rămîne atîta natură exterioară cîtă va vroi sau va avea nevoie omul. Dacă-i va conveni să înverzească tot pămîntul, îl va înverzi ; dacă-i va conveni — cînd va descoperi fotosinteza — să asfalteze mai tot pămîntul, îl va asfalta.

Aşa deci s-a întîmplat cu natura privită ca instanţă supremă, atît pentru cunoaştere, cît şi pentru afirmarea fiinţei. Rămîne a doua instanţă. Logos-ul — raţiunea —, care a fost invocat de asemeni drept instanţă supremă şi care nu poate fi înlocuit mai ales el cu nimic, chiar cînd pare deficitar. Că logos-ul este astăzi pus în discuţie, ca pe vremea sofiştilor, este limpede. Şi lucrul nu s-a întîmplat, ca în cazul sofiştilor, din viclenie sau din iscusinţă goală, ajungîndu-se la contradicţii peste tot, ci de rîndul acesta raţiunea (din perspectivă hegeliană şi marxistă trebuie să spunem doar : intelectul) s-a primejduit prin propriul ei exerciţiu adîncit.

Iată un singur moment din această punere în discuţie a Logos-ului ca valoare supremă — o valoare de neînlocuit totuşi. Ca pe vremea lui Kant, raţiunea a fost chemată la Tribunalul raţiunii însăşi, cum spunea gînditorul acela ; în jurul lui 1900, raţiunea, de rîndul acesta sub chipul logicii matematice, a chemat la tribunalul ei raţiunea incorporată în ce avusese ea mai sigur, matematicile, şi nu a reuşit să-i vadă îndreptăţirea ultimă.

Dar caracteristic pentru timpul nostru este că nimeni nu s-a speriat de aceasta, ba dimpotrivă. Kant, cu cele patru antinomii în care cădea rațiunea, adusese o emoție de nedescris în toată lumea cultă a timpului, care vedea în această tragedie a rațiunii o mare lecție morală pentru om, cum a văzut în definitiv și Kant, scriind apoi *Critica rațiunii practice*. Au trebuit să vină Hegel și marxismul care să spună că nu sînt doar patru antinomii, ci o infinitate, și că rațiunea „cade" firesc în antinomii tocmai spre a se regăsi ca rațiune. În schimb, lumea științifică de astăzi n-a înregistrat defel drept „dramă" paradoxele logicii, sau limitele pe care și le-a văzut singură, ba dimpotrivă, a spus că este chiar bine că s-a întîmplat așa, fiindcă, dacă totul era logicizabil, atunci științele noastre ar fi putut fi preluate de mașini. Iată unde a dus „slăbirea" celei de a doua „instanțe supreme", cea a Logos-ului.

Dar dacă instanțele supreme nu ne mai satisfac, *ce* explică astăzi ființa? Tot ele — natura și rațiunea —, dar într-o înțelegere mai vie, mai mlădiată, așa cum părea s-o spună și sensibilitatea filosofică românească.

ENTITĂȚI, SUFLĂRI, DIHĂNII. Se știe că anticul Heraclit, nevoit fiind să-și primească prietenii în bucătărie, le-a spus ceva de ordinul: „Intrați fără grijă, există zei și aici".

Ființa nu este ceva sacru, dacă prin sacru trebuie înțeles absolut. Dimpotrivă, ființa este precară, de vreme ce nici ceva de ordin general nu există fără determinații și fără o întruchipare individuală, nici ceva individual fără determinații și o ancorare în general, nici determinații goale fără o realitate individuală care să le producă și

una generală prin care să țină laolaltă, adică să nu fie „umbra unui vis“ — și de vreme ce totuși unul din cei trei termeni poate lipsi, după cum poate fi în carență ori în exces.

Însă este nevoie nu numai de aceste trei momente, dar și de buna lor potrivire, pentru ca ființa să fie. Și atunci este explicabil de ce ființa ca atare nu e de întîlnit pe toate drumurile (ceea ce făcea ontologia tradițională s-o caute în ceruri), dar este deopotrivă explicabil faptul că ființa *poate* fi totuși întîlnită pe toate drumurile, cînd o bună potrivire între cei trei termeni este.

Ce chip ia ființa, în acest caz ? Ia chipul unei realități care nu se vede cu ochiul liber, nici cu luneta. Cînd Cremonini, filosoful aristotelic de la Padova, a fost invitat de amicul său Galilei să se uite cu „luneta“, spre a se convinge că luna nu era chiar atît de perfectă și de incoruptibilă cum spusese Aristotel, a refuzat, declarînd că nu era nevoie : știa bine că luna era perfectă. În realitate, pentru lună, ca pentru atîtea altele, ar fi fost nevoie de lunetă și de folosirea ochiului natural, astfel încît Cremonini s-a făcut de rîs în istorie. Dar Platon nu se făcuse de rîs cînd spusese lui Antisthene — care vedea calul, dar nu vedea Ideea de cal — că se întîmplă așa pentru că avea ochi să vadă calul, dar nu avea ochi pentru Idee. Oricum ar sta lucrurile cu Platon, este un fapt că pentru anumite realități, și pentru tot ce am putea numi ființă, nu ochiul obișnuit, nu luneta ori microscopul te fac să le vezi, ci alt ochi.

Dar ce este această ființă care nu se vede cu ochiul obișnuit ? Este cumva ființa cea mare, despre care ni s-a tot vorbit ? Nu, fiindcă aceasta s-a stins — și dealtfel era de la început stinsă : ea era doar ceea ce *nu*

știam să spunem despre ea. Așa cum am văzut, și natura ca instanță supremă a fost pusă în discuție, ba chiar rațiunea, după cei ce nu știu să facă deosebirea între rațiune (dialectică) și intelect (logic).

Ce instanțe, atunci, au înlocuit pe cele invalidate ? Nu cumva sînt ceilalți zei, cei din bucătăria lui Heraclit ? Nici aceștia nu sînt văzuți cu ochiul obișnuit. „Spiritul timpului", de pildă, al limbii, al comunității ori al locului— nu sînt de văzut cu luneta. (Cremonini avea, într-un fel, instinct filosofic, dar aplicat pe dos, în domeniul științelor naturale.) Relațiile de producție sau formațiile social-istorice nu se văd cu ochiul obișnuit. Nici măcar o specie nu e văzută de naturalist cu ochiul obișnuit, deși el o crede reală.

La fel structurile — de orice soi ar fi ele — nu se văd. Și deși ele nu sînt doar formale, nu numai că nu se văd, dar nici nu se pot formaliza complet, ca obiectul științei matematice. Gîndirea are adesea în față-i alte realități. Sau mai degrabă vede *altceva,* în aceleași realități pe care le consideră științele.

Trebuie să avem îndrăzneala de a numi realitățile astfel văzute cu numele ce li s-a dat întotdeauna : „entități". În gîndirea românească, Athanase Joja a știut să regăsească, din perspectivă marxistă, această problemă eternă a filosofiei, care este cea a „entităților abstracte". În felul lor, toate științele se ridică la entități abstracte, cum ar fi : numărul în matematici, codul de curînd în genetică, familia, genul și specia demult în biologie ; sau cum sînt structurile chimiei (hexagonul lui Kékulé în chip izbitor), spre a nu mai vorbi de entitățile abstracte pe care le invocă științele umaniste. Vom spune însă, din perspectiva de aici a modelului ființei, că gîndirii îi re-

vine să considere acele entități care capătă funcția celui de al treilea termen din model, a generalului, așadar entitățile ce devin, cum se va vedea îndată, universaluri *concrete*.

Într-adevăr, entitățile abstracte din științe tind prea des să fie efectiv „abstracte". În acest sens s-ar putea crede că orice abstracțiune din știință poate fi considerată și o entitate abstractă. Dar entitate are pe „ens" în ea, și o entitate, fie ea oricît de abstractă, posedă un contur definit, o consistență, o natură dată. Astfel teoria numerelor, din matematici, nu reprezintă o entitate abstractă, dar numărul — da ; evoluționismul nu este o entitate abstractă, dar specia ce evoluează este. În genere un „ism" nu poate fi privit ca o entitate.

Dacă ne întoarcem acum la „spirit", atunci ne putem da seama încă mai sugestiv de ceea ce merită să fie numit o entitate abstractă și de felul cum ea poate trece într-un „universal concret". Pentru ceea ce Hegel numea spirit, de pildă pentru spiritul unei comunități, vorbirea românească spunea și poate încă spune : suflare. Toată „suflarea românească"— spunem astăzi, pentru o entitate care trebuie numită abstractă doar în măsura în care nu posedă nimic din concretul obișnuit. La fel putem vorbi despre suflarea unei limbi, a unei culturi — suflare iar nu suflet, cum vroia un Spengler — și a unei civilizații.

Dar vorbirea noastră veche mai avea un termen, care etimologic ar fi încă mai potrivit pentru spirit decît cel de suflare ; îl avea pe cel de „dihanie", de la duh, care este spirit, tocmai. Se spunea astfel, prin veacul al XVI-lea, „toată dihania românească", adică toată suflarea românească. Nu vom reține decît o clipă terme-

nul de dihanie, doar spre a face mai sugestivă vorbirea despre entități și suflări.

Entitățile și suflările nu sînt fără *noi*, respectiv fără realitățile individuale de orice ordin (numărul nu este fără numere, oricît ar fi ele de generalizate), dar în același timp nici noi nu *sîntem* fără ele. Vorbitorul de limbă franceză, de pildă, știe că stă sub o suflare, sub o dihanie, s-ar spune, care-i cere nu numai să aibă o anumită ordine în gîndirea rostită, dar și să pună accentele cuvintelor doar pe ultima silabă, să cînte cuvintele, într-un anumit sens, ba chiar să graseieze, adică să pronunțe lichida „r" într-un fel anumit. Cine ar putea pretinde că spiritul limbii franceze are o existență independentă ? Dar, fără să fie independentă de noi, vorbitorii, o limbă este ca o dihanie la propriu, care se joacă puțin cu cel prins în ea. Limba românească n-a primit italienismele pe care i le propunea Heliade Rădulescu, de la o limbă înrudită totuși ; a refuzat de asemenea îmbogățirea cu termeni de origine slavă, deși avea un procent atît de mare de termeni slavi în corpul ei ; și a preferat, în veacul al XIX-lea, cînd limbile se îmbogățeau cu tot felul de neologisme, să împrumute cuvinte de la limba franceză (cu un fond latinesc aproape în fiecare cuvînt nou), în așa măsură încît astăzi, la numărătoarea cuvintelor din limba noastră, se pare că am trecut de 30% cuvinte de obîrșie recentă franco-latină.

Dar limbile sau comunitățile reprezintă *un* tip de suflări. Numeroase alte entități se pot apropia, din abstractul lor, de o anumită formă de concret mult lărgită devenind cu adevărat suflări și, mai plastic, dihănii. Există astfel obiecte de vorbire sau de gîndire care la început nici nu par a fi entități, dar care sfîrșesc prin

a deveni adevărate suflări. O clasă școlară, de pildă, este la început o simplă diviziune administrativă. Cînd însă mai tîrziu foștii elevi o invocă — „clasa a XI-a" de atunci, de la liceul cutare — nu începe ea să aibă ceva dintr-o entitate, respectiv să-și aibă spiritul ei, să fie ca și o suflare ce trece peste și prin tinerii aceia?

Iată acum, cu exemplul clasei tocmai, o situație în care, din entitate și apoi suflare, o clasă poate deveni o adevărată dihanie. S-a făcut cîndva la noi în țară un experiment școlar: s-au luat premianți din toate părțile țării și s-a alcătuit o clasă de „premianți". La ce a dus o asemenea clasă școlară? Experimentul a condus la o „clasă" în sensul viu al cuvîntului, una în care existau și elemente supuse, dar deopotrivă elevi recalcitranți; și inteligențe active, și inteligențe mai leneșe; și premianți, dar și corigenți, sau aproape. Clasa de premianți s-a structurat și a redevenit o clasă. *Spiritul* unei clase și-a pus pecetea peste tinerii aceia, într-un sens și-a înfipt gheara în mintea și sufletul lor, făcîndu-i să fie ceea ce era potrivit pentru el; nu spunem „ceea ce vroia el", căci am cădea în cine știe ce idealism obiectiv.

Dacă exemplul acesta pare minor, să alegem unul a cărui demnitate științifică nu poate fi contestată: numărul. Matematicianul nu filosofează cu numărul și prea puțin îl interesează dacă numești instrumentul acesta de lucru al lui o „entitate abstractă". Dar Pitagora și pitagoreicii au filosofat cu numărul. Pentru ei, numerele întregi și naturale erau efectiv entități, niște stranii entități abstracte, care făceau ca fiecare realitate să-și aibă numărul ei „constitutiv". Matematicienii și-au văzut totuși de specialitatea lor și au indicat succesiv, de-a lungul veacurilor, mai multe fețe ale numărului decît cea

de număr natural: fața lui negativă, fața lui rațională cu fracțiile, fața lui irațională cu numărul „real", fața lui imaginară cu numărul complex. Dar, așa structurat, n-a mai fost nevoie să vină un Pitagora al timpurilor noastre care să filosofeze asupra numărului sau cu numărul, ci el a filosofat singur, în cultura noastră științifică.

Într-adevăr, cultura aceasta a reclamat înstăpînirea numărului asupra realității (întîi astronomice, apoi fizice, chimice, biologice și sociale, dacă vrem să menținem schema pozitivistă) și s-a putut vedea limpede cum această entitate abstractă, care e numărul, devine un spirit și o suflare, care trece peste și prin mai toate lucrurile, după cîte s-ar părea. Ba, dacă cineva ar îndrăzni să reia imaginea cu dihania și s-o ducă pînă la capăt, el ar putea spune că dihania aceasta a mai scos o gheară, negativul, o alta, raționalul, încă una, iraționalul, una mai pătrunzătoare decît toate, imaginarul, și astfel înzestrată le-a înfipt în real, pe care l-a prins într-o asemenea măsură încît un matematician mare ca Euler a putut afirma, despre o singură ecuație trigonometrică purtînd în ea numărul imaginar, că ar fi pur și simplu „epura adevărului".

Ceea ce trebuia spus, dincolo de aceste exemplificări și formulări, prea plastice spre a putea fi reținute, este că entitățile abstracte pot face o treabă deosebit de concretă în real. De aceea ne și ridicăm spre ele, ca spre instanțele ce pot înlocui, și întotdeauna în fapt au înlocuit, pe zeii leneși ai gîndirii filosofice. Iar ca și cu numărul, filosofarea omului modern și contemporan s-a putut petrece adesea în afara domeniului propriu-zis al filosofiei, astfel încît pînă și tehnica de astăzi a condus la ceva de ordinul entităților abstracte incorporate, cum

ar fi sistemele cibernetice și cum sînt în orice caz sistemele descrise de teoria propriu-zisă a sistemelor, care ar putea fi numită și una a entităților abstracte.

În orice caz, la asemenea zei trebuie să ne întoarcem, spre a putea vorbi de ființă. Ni se va părea că ei capătă un contur bine determinat și o descriere concret figurată în „arheii" lui Eminescu. Iar zeii aceștia minori sînt ca generalul din modelul ființei, respectiv ca orizontul în care se deschide prepoziția „întru" : sînt nu numai trecători, ci uneori pot să nu fie. Dar și atunci, dacă sînt bine invocați, *ei* sînt cei ce „aduc" ființa pe lume.

ARHEII LUI EMINESCU. Pentru zeii minori despre care aminteam, Eminescu a dat, în mai multe din manuscrisele sale, diverse schițe ce păreau, fie să conducă la o mică lucrare filosofică independentă, fie, cum s-a socotit mai probabil, să reprezinte o introducere filosofică la marea povestire, rămasă neterminată și ea, *Avatarii faraonului Tla,* după titlul dat de G. Călinescu[1].

Observația acestuia, cum că „fragmentul este mult evoluat conceptual și alcătuiește un element deosebit (*Opera lui Eminescu,* 1935, vol. III, p. 145 urm.), ni s-a părut întrutotul potrivită. Reținînd în treacăt indicația criticului că ideea de „Arheu" apare la Paracelsus, ca și la Van Helmont, și că ea poate aminti de acel principiu al identității, prototip al fiecărui individ, de care vorbea

[1] Aproape toate aceste fragmente au fost semnalate și puse în valoare, pe plan filosofic, din primii ani ai cercetării manuscriselor și pînă astăzi. Astfel Ion Scurtu publica, în ediția din 1905, fragmentul filosofic *Archaeus* din ms. 2269, 18—39, al cărui examen critic îl cerea I. Rădulescu Pogoneanu, în *Kant și Eminescu, Conv. lit.,* XL, 68, 1906 ; Călinescu se ocupă pe larg de el

Edgar Poe, încercăm și aci[1] o adîncire a conceptului respectiv. O vom face pe baza aceluiași text din manuscrisul 2268, pe care nu-l folosesc de obicei comentatorii, ei folosind în schimb fragmentul din manuscrisul 2269.

„Dar înainte de a-mi povesti de regele Tla, aș dori să-mi spui ce înțelegi sub Archaeus, al cărui nume l-ai rostit de atîtea ori în această sară ?"

„Dragul meu... Ți-am vorbit de manuscriptul din sertar. Îmi vei concede cum că toată comedia n-ar fi avut loc [...] dacă nu era acel neînsemnat manuscript vechi de o sută de ani în fundul saltarului. Cîtă bogăție [...] în cîteva foi terfelite în care zăcea învăluit Archaeus." („O icoană vie a vieții", spunea Eminescu în altă parte, n.r.)

„Ei bine, privește viața ca pe o comedie — cine o aranjează ? Privește omul ca o mașină — cine o ține ? Privește natura ca un decor — cine-o zugrăvește ? Și apoi nu uita că hîrtia chiar era de nevoie numai ca să fixeze pe Archaeus. Dacă iei manuscriptul, oare el nu exista ? Ba da. Ce era el ? Un nimic, o posibilitate... Dar închipuiește-ți acum că-n mijlocul reprezentației un pe-

în *Opera lui Eminescu*, vol. III, iar ceva mai în urmă, în volumul *Proza literară*, ediție îngrijită de Eugen Simion și Flora Șuteu, 1964, p. 205—215, fragmentul reapare tot sub titlul *Archaeus*, după ce fusese în chip interesant comentat în *Introducere*, XLII urm. Redacțiuni anterioare există în ms. 2287, 70—75, iar în ediția sa Perpessicius (vol. I, p. 358) amintește de „pagina germană, pe motive înrudite, din ms. 2262, 42v", care este de fapt, precizează el, „traducerea în nemțește a finalului din *Archaeus*", ceea ce între altele îl face să situeze redactarea fragmentului „în epoca pregătirii doctoratului și a tălmăcirii lui Kant", adică prin 1874.

[1] Ca în lucrarea ***Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii românești***. Ed. „Eminescu", 1975, p. 155 urm.

rete cade, un actor își rupe capul, unul își uită rolul... iată un archaeus jignit și simți tu că-i jignit. De ce simți? Pentru că acel nimic e și-n tine, pentru că insultat pe scenă e insultat în tine. Şi cu toate acestea el putea să remîie mii de ani în saltar și corpul lui de hîrtie să putrezască, tu însuți puteai să nu te naști, să fii din numărul celora ce n-au fost niciodată... ei bine, totuși existența era posibilă pentru că este. Ar fi existat ca o idee, ca o comedie primită al cărei manuscript s-a pierdut și despre care nimeni nimic nu știe, deși a existat, ba există în creerul naturei."[1]

„Prin urmare ai fost, ești, vei fi totdeauna."

Socotim că, mai mult decît celelalte fragmente, acesta, nefolosit de obicei de către comentatori, redă mai bine originalitatea concepției lui Eminescu, în legătură cu o temă care părea doar de împrumut. În felul cum îl concepe el, arheul este o structură, sau un pachet de posibilități structurate, care stau să treacă în sînul realității, dacă aceasta oferă condiții favorabile realizării lui. Iar ceea ce merită să fie subliniat este tăria lui de a fi într-un anumit fel, și numai așa.

Am relevat mai sus condiția generalului, din categoria căruia făcea parte Luceafărul și, putem spune acum, fac parte arheii lui Eminescu, oricît de puțin glorioși ar părea ei în comparație cu cel dintîi. Am arătat, cu prilejul interpretării *Luceafărului*, cum pot să existe, sau mai degrabă să subziste un fel de structuri fără „exis-

[1] „Şi cu toate astea sînt momente în viață în care aceste trei elemente ale minții noastre (timp, spațiu, cauzalitate, n.r.), aceste sertare în care băgăm o lume dispar pentru o clipă...", stătea scris în fragmentul principal (a se vedea ediția Simion-Şuteu).

tență“ propriu-zisă, care însă apar dintr-o dată în realitate, perfect organizate, dacă s-au creat condițiile apariției lor, dovedind că nu sînt simple improvizații ale realității. Așa erau speciile acelea — la propriu, specii de viețuitoare ce se nasc în cazul că clima Terrei se schimbă ușor, într-un sens ori altul — care nu pot să nu surprindă, cu perfecta lor organizare, pe oricine este făcut atent asupra apariției lor bruște în sînul realității. La fel sînt (cu un alt exemplu, poate mai puțin convingător decît speciile de viețuitoare țîșnind în sînul realității, dar de fapt ținînd tot de anumiți „arhei“) personalitățile acelea artistice sau „geniile“ capabile să modeleze pături largi din umanitate, ivindu-se totuși și ele ca și „întîmplător“ în cîte un ceas de criză al spiritului. Să existe, oare, o rațiune universală, un creier al naturii, în care toate acestea să posede un fel de subzistență?

Nu poate fi vorba de așa ceva, nici în viziunea lui Eminescu, ci pur și simplu de structura lăuntrică, de intimitatea rațională, de sinea aceea mai adîncă a fiecărui lucru, una de natură să aducă ctitorii în realitate, sau, dacă nu poate să le aducă, sortită să rămînă în acea zonă ontologică pe care trebuie să o numim, împreună cu Eminescu, lumea arheilor. Tăria pe care o vede acestor arhei gînditorul și poetul nostru este subliniată de faptul că el cutează a vorbi despre „jignirea“ cîte unui arheu, ca și cum ar fi vorba de o persoană morală. În realitate, limbajul acesta nu vrea decît să arate cît de bine structurat îi apare arheul, în așa fel încît cea mai mică abatere să fie resimțită ca o adevărată lezare a unui prototip.

În acest sens, este un fapt că, din clipa în care am devenit conștienți de prezența arheilor, fie în act, fie

în zona lor de așteptare, ne dăm seama cîte abateri nu sînt, în lumea noastră, și cîte nu săvîrșim noi înșine. O proastă angajare în viață, un pas greșit făcut în progresul civilizației de către umanitate, o biruință aparentă, dar care strivește omul — cum sînt în Occident cîteva din cele ale societății de astăzi —, toate acestea reprezintă jigniri aduse cîte unui arheu știut ori neștiut. Angajarea în viață trebuie să fie „esențială“ iar nu accidentală, anume pe baza necesității mai adînci a omului iar nu a unui demers arbitrar; progresul civilizației trebuie obținut sub un control uman, spre a nu se întoarce împotriva omului; iar biruințele omului trebuie să-l ridice la ordine, nicidecum la profanitatea dezordinii istorice.

S-ar putea sublinia, și de astă dată, că pe Eminescu îl întrista, într-un fel, tăria acestei raționalități mai adînci a arheilor, care crea lumii noastre atîtea prilejuri de nefericire, prin incapacitatea ei de a obține realizarea plină a arheului, așadar prin jignirea pe care i-o aducea. Dar, depășind tristețile poetului în fața consecințelor viziunii sale, una rațională, ca tot ce ține de sentimentul românesc al ființei, putem acum vedea în arheii lui Eminescu tocmai principiile de ființare, suflările, dihăniile acelea bune despre care vorbeam, și care „instituie“ ființa în lume, atunci cînd lumea le poate oferi prilejurile favorabile. Ființa lucrurilor, ființa existentului, pe care o caută ontologia — anume: ce *este* cu adevărat în lume? — își capătă, cu arheii, un răspuns conceptual solidar cu tot ce am făcut vădit în desfășurarea sentimentului românesc al ființei, de la „întrebarea“ asupra a ce este pînă la modelul ontologic posibil.

Cap. VI

SENINĂTATEA FIINȚEI DIN PERSPECTIVĂ ROMÂNEASCĂ

Cultura noastră a avut în trecut trei mari gînditori care să-și fi pus problema ființei : limba, un poet și un sculptor.

Problema ființei are două fețe, una mai întunecată, ținînd de greutatea lucrurilor de pe pămînt și din cerul generalităților de a obține ființa ; alta mai luminoasă, a ființei privită în universalitatea ei. Limba și Eminescu ne-au dat, în cele ce preced, fața dintîi. Tot limba și în chip surprinzător un sculptor, Brâncuși, ne vor arăta fața cea luminoasă.

În paginile de pînă acum am încercat să descriem, potrivit gîndului românesc din trecut, fața mai întunecată, mai zbuciumată de căutări și neliniște, a ființei, care este și fața mai plină de nedumeriri a *cunoașterii* ei. Am văzut, în primul capitol, cum prinde treptat contur, din formulările obișnuite ale *întrebării,* dar încă mai bine din formulările mai puțin obișnuite puse în joc de limba românească, un fel de orizont al ființei ;

apoi, cum se ivesc, cu *modulațiile românești* ale *ființei*, născute din iscodiri și întrebări, un fel de situații ale ei sau de ipostaze, care, fără s-o redea întocmai, înfățișează, ca și un fel de instantanee ale ei : ființa ca un *n-a fost să fie*, ca un *era să fie*, ca un *va fi fiind*, ca *ar fi să fie*, *este să fie*, în fine ca *a fost să fie ;*

am văzut în al treilea capitol cum, din toate aceste semne și sclipiri ale ființei peste lume, se naște un *sentiment* al ei cu privire la lumea făpturilor reale, dînd chiar și realităților individuale de o clipă sorții de a fi sau măcar de a deschide cîmpuri ontologice, ca tot atîtea pîlpîiri de ființă ;

am văzut, mai departe, cum putem organiza toate căutările acestea, atît ale lucrurilor cît și ale cunoașterii lor, într-o structură, un fel de arhetip sau un *model al ființei*, care se poate împlini, dar poate și să nu aducă ființa la lumină, sub întunericul lumii individualului, sau cel al luminii *Luceafărului*, sau sub ziua oarbă a neîmplinirilor, cum ar fi în *Tinerețe fără bătrînețe ;*

și am văzut, în al cincilea capitol, cum și-au găsit toate acestea un fel de condensare în *arheii* eminescieni, care s-au ivit ca niște duhuri bune să exprime felul cum se ridică totuși spre ființă lumea, din negurile ei.

Despre ființa aceasta crescută de jos, căutînd să se închege din nesiguranțele și puținătățile lucrurilor, urmărindu-și un model și împlinindu-se cîteodată, sub semnul unor principii de organizare botezate de Eminescu „arhei" — nu s-a vorbit de obicei în știința ființei. Gînditorii europeni din trecut care au practicat știința ființei nu s-au îndurat de lumea de jos, așa cum a făcut-o gîndirea infuză românească. Ei au invocat în general o ființă de sus, sigură pe ea și neîntinată de generație și

corupție, una ce era prevăzută din plin cu luminozitate, dar care nu putea decît să arunce în umbră și uneori în neființă tot ce stătea sub ea. O asemenea ființă venea parcă să certe realitățile lumii, pe care tot ea le strivise, că nu se pot ridica pînă la ea, așa cum în legendele noastre Muma Pădurii ceartă arborii care sînt strîmbi și noduroși. Aproape fiecare viziune ontologică din trecut — viziunea medievală sau cea a lui Wolff — a făcut din ființă un fel de Mumă a pădurii pentru cele de jos. Curajul de-a întreprinde o știință a ființei pentru realitățile lumii acesteia, așadar de-a nu spune că ființa este „altundeva“ sau măcar „altceva“, nu l-a avut întotdeauna cugetul omului, astfel încît viziunea românească trecută a ființei, pe care ni se pare că o putem desprinde din comorile limbii ca și din cele ale gîndirii lui Eminescu, pune în evidență o notă originală în gîndul asupra ființei.

Dar, cum e și firesc de vreme ce vorbeam de ființa lumii reale cu negurile ei, fața descrisă pînă acum este aceea mai întunecată a ființei. Nu este în joc ființa privită în ea însăși, cu bucuria pe care o poate da ea. Eminescu în orice caz nu a gîndit-o numai sub semnul bucuriei. Este în el o dublă natură de gînditor, cu o față care-l trimitea nestăpînit la problemele ultime, unde nu încape loc decît pentru elegia marii poezii, și o față întoarsă spre lumea reală, care-i trezea interesul pentru concret, pentru istorie, pentru limbă și limbi, pentru dramaticele realități economice ale vieții oamenilor, pînă și pentru statistică. Dar, la fel cum el nu afla bucuria ființei în nemarginile lumii, nu o putea găsi nici în marginile ei, din care se străduia s-o scoată, cu Luceferii și arheii săi.

În această privință Eminescu continuă linia *Învățăturilor* lui Neagoe, a cronicarilor și a *Divanului* lui Can-

temir, unde peste tot inimile pendulează între duhul *Psaltirii*, sincer sau convențional invocată, și suflul cutezător al afirmărilor omenești, marcate și ele totuși de precaritatea a tot ce e omenesc

Cineva a adus, totuși, bucuria. A fost sculptorul acela al zborului și al esențelor, Brâncuși. El singur spunea, cu îndrăznirea simplității, că vrea să aducă oamenilor bucuria. Alt nume nu-i dădea — dar ne este limpede astăzi, privindu-i opera, că era vorba despre bucuria *așezării în ființă*. Brâncuși descrie *ce e durabil*, chiar cînd face portrete de ființe reale, căci le înscrie și lor chipul printre esențele generale. Tot ceea ce la alții a putut fi chinuit și întunecat, la el devine simplu și are parte de bucurie. Este un splendid „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, și la el. Dar în loc să reprezinte, ca la Pascal, un fel de agonie pînă la sfîrșitul lumii, la el devine o jubilare, care nu ține de credință — deoarece tocmai credința îl întrista pe celălalt —, nu ține nici de o evaziune din lume, ci de buna așezare, cu cele ale lumii cu tot, în ființă.

La prima vedere opera lui Brâncuși poate să trezească îngrijorări. Nu a pus el în curgere natura și făpturile ei ? Totul a devenit disparent într-o artă, ca a lui, care nu mai este „reprezentativă“, dar nu vrea să fie nici abstractă, ci superior prezentativă, totuși. Fiecare lucru a devenit altceva. D-ra Pogany nu e d-ra Pogany, pasărea nu e pasăre, sărutul nu e sărut. Însuși felul de a înregistra al spectatorului, pînă și simțurile lui devin altceva în fața acestei opere. Cea mai mare suferință, cînd vezi o sculptură de Brâncuși, este că nu poți s-o mîngîi, ieșind din depărtarea și instantaneitatea văzului, spre a trece în apropierea și blînda alunecare a pipăitului.

Pentru antici, primul dintre simțuri, și care reapare în toate celelalte patru, este pipăitul. Văzul însuși este pipăit, așa cum spune într-una din însemnările sale și Eminescu.

Dar dacă făcînd așa, adică deformînd lucrurile și propria noastră sensibilitate de spectatori, sculptorul te îngrijorează, în același timp el te îmblînzește și modelează sau îmblînzește lumea. Lucrurile s-au apropiat de tine, așa cum a părut sculptorul să le aducă la el, s-au contopit și au intrat în alunecare, într-o altă devenire decît cea de trecere și pierdere. Este ca în prepoziția noastră „întru" și în situația descrisă de „a fi întru", unde între ceea ce este ceva și lucrul întru care el este nu mai încape distanță ; unde sensurile opuse, ale individualului și legii, se contopesc și unde începe alunecarea spre ceva neștiut, dar sigur, ca o laolaltă devenire. A putut surprinde în arta lui Brâncuși numai ceea ce ar trebui să definească oricînd lucrările omului și ale artistului, anume un fel de Contra-Fire. Lucrările firii sînt unele : să pună totul în prefacere. Lucrările omului sînt altele, să pună totul în așezare, ceea ce înseamnă în *alt* fel de, într-o mai bună prefacere.

Este o cu-adevărat omenească și bună Contra-Fire la Brâncuși, în felul cum organizează și înfățișează el lucrurile. Cînd el înțelege că tendința oricărui lucru ce a prins o întruchipare este și trebuie să fie desprinderea de gravitație, ne-atîrnarea, intrarea într-o formă de libertate, atunci visează de-a lungul întregii vieți zborul și face astfel încît toate, chiar și broasca țestoasă, să zboare, adică să fie *întru* zbor. Căci așezarea potrivită a lucrurilor este pe o cale ; intrarea în ordine, ca și pe o orbită, trebuie să fie un fel de românesc „așterne-te drumului".

Este probabil că lui Brâncuși i-ar fi plăcut conceptul de *Tao* — pe cît putem înțelege din el — așa cum îi plăcea poetul tibetan Milarepa. Ceea ce caută și află el este o cale și o rațiune, un sens, o dreaptă îndrumare sau așezare, în albia curgerii lor, pentru toate cîte i-a fost dat să ia în Arca sa. Iar ca și la Tao, în viziunea sa nu încape sfîrșit.

Într-adevăr, ceva care iarăși ar putea să te uimească la Brâncuși artistul, faptul că aproape nici o operă nu se încheie, rotunjește și nu devine „unică", faptul că absolut toate *s-ar putea* relua, ba majoritatea sînt reluate de el, capătă sens abia cînd surprinzi gîndul mai adînc, întru ființă, al artistului. Este gîndul din Tao, sau gîndul lui Bach și gîndul oricui știe de ordine. Nu se poate sfîrși, desigur, odată intrat în ordine. În ciuda finalurilor sale admirabile, Bach nu sfîrșește. În cazul lui Brâncuși, de asemenea, nu ai odihnă. Realul în general se neodihnește prin imersiunea sa în ordine, prin intrarea sa în lege și formă. Iar o asemenea neputință de-a sfîrși, cu sens pozitiv, este și în prepoziția noastră „întru", ba chiar îi exprimă natura de a fi Cale.

Ce este la drept vorbind „așezarea" aceasta în ființă a lui Brâncuși, în ce măsură va duce la o bună reașezare și devenire, precum și felul cum s-a putut exprima devenirea tocmai în ființa brută a pietrei și marmurei, o vom vedea încă o dată la urmă. Acum sîntem datori să vedem dacă, pentru bucuria neașteptată, dar semnificativă a creației lui, nu se pot găsi totuși antecedente în cultura sau în cuvîntul românesc. Și antecedentul — cel principal, pentru că este al limbii, adică al materiei în care se înscrie tot ce este creație — l-am și numit : e prepoziția „întru", cu iradierea ei în tot ce e românesc.

Am invocat-o pînă acum tot timpul, în descrierea primei fețe a ființei, după versiunea noastră românească, fața mai întunecată. Acum putem invoca situația adusă de „întru“ pentru fața luminoasă, sub semnul căreia s-a ivit, ca și o noutate în lumea noastră, opera lui Brâncuși, cu bucuria ei. De rîndul acesta, pentru că nu mai e vorba de trudnica ridicare de la realitățile obișnuite la o formă de ființă, ci de ființă însăși, trebuie să cercetăm pe *întru* și *a fi întru* în ele însele. Sentimentul românesc al ființei trebuie să privească și *starea de* ființă, nu numai intrarea în ea. El se exprimă, în ce privește realitățile obișnuite, *prin* întru, grație lui întru, cum am făcut vădit, dar el s-ar putea exprima și *ca* întru, așadar ca acea intrare în ordine și aflare a drumului care făcea seninătatea operei lui Brâncuși și-a altor cîtorva. O numim devenire întru ființă, și spre ea vor conduce toate considerentele despre *întru* și *a fi întru*.

A FI ÎNTRU. Printre prepoziții, care țin toate de văz parcă, „întru“ este o formă de pipăit, avînd titlurile depline ale acestui simț deopotrivă de rînd și ales. Toate prepozițiile au într-adevăr o reprezentare spațială, cum s-a observat : și *în* și *spre* și *la*, într-un sens și *cu* sau *fără*, în chip limpede *sub* și *peste*, laolaltă cu locuțiunile prepoziționale, indicînd în general ca și o desprindere din verb către ceva de ordinul unui substantiv. Numai „întru“ nu este spațial ; sau el indică o altă raportare, mai suplă, care poate cuprinde ca momente particulare toate raportările prepoziționale. Mai mult încă, el sugerează o structură în care intră spațialitatea însăși, după cum sugerează o deschidere în care poate încăpea și desfășurarea în timp. Într-un cuvînt, sugerează un fel de *cîmp*, spațial

şi temporal, static dar și mișcător, cu un cuprins dar și cu lărgirea acestui cuprins.

Cu „întru“ ceva se cufundă în altceva, intră în contact direct, ca în pipăit, crește laolaltă cu el nemijlocit, concrește și, departe de-a da o simplă compunere, dă o contopire — așa cum ne păreau că dau și unele cuvinte românești, reprezentative sensurilor înmănuncheate, uneori chiar opuse. Este semnificativ că „întru“ se folosește adesea cu verbe sau substantive verbale de *prefacere* (întru adormire, aflare, împlinire), el exprimînd astfel devenirea. Dar în orice caz exprimă apropierea, intimitatea, așa cum, la limită, devenirea întru ființă ar exprima intimitatea dintre devenire și ființă. Toate celelalte prepoziții au ceva rigid în ele și o năzuință spre exactitate. Dar precizia lor ar putea apărea doar ca un moment fixat în nedeterminarea lui *întru*. La drept vorbind *în* este efectiv un simplu moment al lui *întru*, ca și *înspre*; *cu* este un aspect de-al lui, ca și *fără*. Toate prepozițiile, poate, în rigiditatea lor, sînt cazuri particulare ale procesualității lui *întru*, așa cum văzul, auzul, mirosul și gustul erau, după Aristotel — căci el o spunea —, forme de pipăit. Întîi este situația descrisă de *întru*, pe urmă vin celelalte prepoziții cu situațiile lor.

Dar dintre toate prepozițiile care se înscriu în matricea lui, sau se înrudesc cu el, *întru* se desprinde cel mai mult de *în* sau *înăuntru*, care tocmai că îi dădeau conținutul semantic, pe vremea cînd era încă *intro* în limba latină. Acesta din urmă a rămas ruda săracă, față de bogăția lui „întru“ ; este fratele întîrziat într-un singur înțeles și rost. Extraordinara evoluție semantică a lui *întru* în limba noastră nu poate fi mai bine pusă în relief decît tocmai confruntînd pe *întru* cu *înăuntru* și,

mai ales, pe *a fi întru* cu *a fi în*. Atunci înțelegi, cu exemplul acesta, ce înseamnă inventivitatea și geniul limbilor.

Față de sensul său originar de „a fi în", românescul „a fi întru" a început să zboare, ca statuile lui Brâncuși. *A fi în* a rămas să exprime situația de închidere, în toate sensurile închiderii. Căci există și sensuri bune ale închiderii din *a fi în:* adăpostul, odihna, fixația, siguranța, investirea prin altceva, fericirea apartenenței la un tot, sînul matern, reintegrarea. Orice făptură, într-un fel, este *în* și pare a tinde să fie și mai bine în marele ei tot. Dar „a fi în" reprezintă totodată odihna și letargia (= uitarea de acțiune), renunțarea și inerția. *A fi întru* se desprinde din pierderea de sine și uitare, așa cum s-a desprins *întru* de *intro*, cîștigîndu-și autonomia. Poate fi la început și el o formă de închidere, și chiar trebuie să fie așa, dar este una ce știe să se deschidă. Este ca o trezire din somn și trecere în starea de veghe. Cum să fie mai bun somnul materiei moarte, cel al materiei vegetale, somnul și muțenia, adică lipsa rostirii, din lumea animală, sau somnul încă, dacă nu somnambulismul, în care poate recădea conștiința însăși — față de veghea ființei deplin deschise ?

La nivel uman, totuși, majoritatea ființelor trăiesc încă *în* ceva, în timp ce viața lor abia ar începe dacă ar ieși de acolo. Educația omului ar reprezenta în definitiv trecerea dintr-o prepoziție într-alta, atîta tot. Oamenii au fost prea des sub ceva (sub alți oameni, *sub* un gînd pustietor) sau au fost *cu* ceva, ca un simplu fenomen de însoțire, sau *prin* ceva, uneori *fără* ceva (mai ales fără ceva, tînguindu-se ca d-na Bovary), alteori venind *de la* ceva și trăgîndu-se *din* ceva — și nu au fost decît atît. Dar

cel mai adesea ei au fost *în* ceva. Toți ar fi trebuit scoși din regimul prepoziției lor și mutați în regimul lui *întru*. Viața începe cu a fi întru, așa cum și pentru lumea noastră de astăzi viața se deschide întru viitor.

Chiar dacă se însuflețesc o clipă, totuși, lucrurile și omul nu sînt neapărat statornic în ordinea viului, ci pot recădea în felul de-a fi al celor inerte, atunci cînd decad din condiția lui *a fi întru*, adică din prepoziția împlinirii în cele ale stagnării. Iar toată problema omului este, de fiecare dată, să iasă din inerția situațiilor prepoziționale în genere și în particular din cea a lui *a fi în*, intrînd în cîte o formă de *a fi întru*. Sau, la limită, să fie în *acea* formă de *a fi întru* care să nu-l mai readucă la nici un fel de *a fi în*.

Dincolo de om, în puritatea lor, ca structuri libere, *a fi întru* și *a fi în* au un întreg buchet de trăsături deosebitoare.

A fi în explică lucrurile *fără rest* : așa sînt ele, ca într-un întreg în care fiecare lucru trebuie să fie la locul lui. *A fi întru*, în schimb, dă socoteală de lucruri *creînd un rest*. În situația dintîi realitățile sînt cum sînt și nu trimit dincolo de ele, într-un fel ele sînt „numărate" : totul e în ordine, fără nici o abatere, deci fără ca noul să se mai poată naște. *A fi întru* lasă realităților sau le aduce un rest, iar abia astfel, trimițînd dincolo de ele, lucrurile pot fi înțelese ca punînd ceva pe lume.

Dacă este așa, o a doua trăsătură deosebitoare ar putea fi că *a fi întru* nu e numai la capătul lucrurilor, cu așezările superioare ale ființei umane, ci și la *începutul lor*, în ceasul cînd ele prind ființă. Cu *a fi în* se împacă haosul ; lucrurile pot fi concepute ca prinse în dezordinea acestuia și n-au cum ieși de acolo. La fiecare început al

lucrurilor (ca și al cugetului și situațiilor omenești, cu haosul lor) lucrează *întru*. El rămîne mai departe lucrător și este cu atît mai activ cu cît te ridici mai sus pe scara realităților ; dar virtuțile sale se văd încă de la începuturi, cînd el lucrează singur.

Să ne închipuim un haos, atît în mare, pentru firea toată, cît și în mic, pentru o creație ce nu s-a născut încă (la om, pentru o hotărîre sau o faptă ce nu s-au conturat încă). În haos, firește, totul este în dezlegare. În sînul lui, cu alte cuvinte, nu operează nici o prepoziție : nimic nu este nici *pe*, nici *în*, nici *sub*, nici *cu*, nici *fără*. Dacă acum, în această totală dezlegare, se ivește o închidere sau mai degrabă o înfășurare — ca în teoria carteziană a vîrtejurilor, de pildă —, se creează o situație în care devine posibil exercițiul unei prime prepoziții, și numai al ei la început : *întru*. Ceva, de pildă, intră în vibrație și se răspîndește apoi ca o undă : dar o face *întru* vibrația de la început. În lumea cugetului ceva se poate prinde într-o întrebare : căutarea ce urmează va fi „întru" orizontul acelei intrebări și teme. Sau, în lumea naturii, ca și în cea a cugetului, lucrurile se pot prinde într-o simetrie, într-o polaritate ori într-o formă de antagonism. Nu este încă nici un fel de *a fi în*, cu ele, dar *a fi întru* operează pretutindeni.

Cu o a *treia* trăsătură deosebitoare, atunci, *a fi în* exprimă o situație bine determinată, o închidere sigură pe ea și în definitiv *exactitatea*, pe cînd *a fi întru*, cu deschiderea sa, tinde să exprime ceva mai mult decît precizia : să spunem, ceva de ordinul *adevărului*. *A fi în* — adică în bună ordine și fixație — este efectiv condiția științificului. Gîndirea științifică „exactă" s-a străduit să vadă cum sînt lucrurile din cîte un domeniu *în*

lege, în întreg, în ordine, iar gîndirea ştiinţifică exemplară, cea matematică, a dat cu teoria mulţimilor paradigma lui *a fi în*. Potrivit acestei teorii fundamentale, un element este *în* mulţime, aparţine unei mulţimi, şi atîta tot, o submulţime este şi ea inclusă în mulţime (şi nu se ridică la puterea ei decît ca un paradox, la mulţimile infinite). Nici elementul, nici submulţimea nu pot avea privilegiul „punctului" invocat de Eminescu şi care putea fi stăpîn peste marginile lumii. Ele stau cuminţi în mulţimea lor, aşa cum fenomenele particulare din ştiinţele felurite stau cuminţi sub legea lor.

Aşa, sub semnul lui *a fi în* sînt toate ştiinţele pe care le numim exacte şi din care s-a năzuit uneori să se facă modelul ştiinţificului în genere, în timp ce aşa-numitele ştiinţe ale omului, care vor mai mult decît exactitatea — ba o vor chiar atunci cînd nu pot obţine deplina exactitate — îşi caută adevărul sub semnul lui *a fi întru*. Şi poate că *a fi în* şi *a fi întru* exprimă mai bine deosebirea dintre cele două grupe de ştiinţe decît s-a putut face cu denumirile date ; numele noastre ar sugera ceva mai originar. Căci graniţă precisă nu poate fi între ştiinţele naturii sau ale exactităţii şi ale omului ; iar pe de altă parte, cum pot fi matematicile, care sînt ştiinţe tipice ale exactităţii, altceva decît ştiinţe ale omului, în primul rînd ? Este vorba de ceva mai originar decît ştiinţe, metode şi domenii, tocmai de opoziţia dintre *a fi în* şi *a fi întru*. În opoziţia aceasta apare un conflict ireductibil, cum nu era în cazul ştiinţelor şi metodelor. Iar dacă cu *a fi întru* nu te afli în siguranţa şi rigoarea formală în care te aşază *a fi în*, te afli, totuşi, într-o formă de ordine care depăşeşte pe *a fi în*. Este ordinea care des-

chide — ni se pare — către adevăr, așa cum va deschide către ființă.

Poate că o *ultimă* deosebire între *a fi în* și *a fi întru* — dacă deosebirile pot fi numărate, dacă în nuanțele lor ele nu sînt nesfîrșite — pune cel mai bine în lumină opoziția. În *a fi în* elementul ca atare nu interesează ; el *este în* așa cum sînt toate celelalte, avînd aceleași proprietăți ca și ele. Nu reprezintă ca atare ceva individual, ci un simplu caz particular, cum este în științe fiecare element considerat. Cu *a fi întru*, în schimb, apare *individualul*, spre deosebire de particular, și o dată cu acesta promisiunea de ființă, așa cum o sugera, cu cei trei termeni ontologici, „modelul" ei posibil sugerat mai sus. Elementul, tocmai, este cel care interesează acum, în situația adusă de *a fi întru*, căci el este susceptibil să se ridice la puterea întregului. Punctul ca o „boabă a spumii" de care vorbea Eminescu era mai de preț decît restul lumii ; el putea vorbi în numele întregii lumi, ca „stăpîn al ei, o putea stăpîni și defini, așa cum și un singur exemplar uman se poate ridica, de la individualul lui, la generalul uman, chiar la nivelul trupesc, cu măestria lui de alergător sau de gimnast care exprimă visul de zbor, de grație, de eliberare al ființei noastre, și cu atît mai mult la nivel spiritual, unde un singur exemplar poate da măsura întregului omenesc. El este *întru* omenesc, și nu *în* el.

Așa sînt lucrurile spiritului *întru* valori, și nu *în* ele. *În, sub, peste, cu* (în care să nu fie nici un „fără") — valoarea frumuseții, de pildă — nu există nimic ; dar *întru* ea pot fi lucrurile și ființele. Într-adevăr, *în* fixitatea și odihna valorilor ce poate fi ? Doar *întru* ele. Dar așa începe să fie și în științele „exacte", unde unele viziuni.

ca teoria sistemelor, capătă astăzi atîta însemnătate tocmai pentru că — vom cuteza să spunem — știu să pună în joc situația lui *a fi întru,* dincolo de acel *a fi în* care le definea exclusiv în trecut. Pînă și știința cea nouă, cu atîtea aplicații practice, a ciberneticii folosește conștient, și în spirit de exactitate mecanică aproape, situațiile lui *a fi întru,* cu homeostazia și acțiunea ei inversă, făcînd ca individualul (al unui sistem cibernetic anumit) să recapete sens într-o lume ce intrase în monotonia cazurilor particulare. Prin *a fi întru,* abia, lumea lucrurilor capătă acum identitate.

Pe toate acestea ni s-a părut că putem să le citim în trăsăturile deosebitoare dintre *a fi în* și *a fi întru.* În experiența de gîndire — căci altfel cum s-o numești ? — a limbii românești, sau prin analizorii pe care i-a pus ea în joc, *a fi întru* s-a desprins de *a fi în* la fel de mult cît a evoluat prepoziția *întru* față de celelalte prepoziții. *Întru* exprimă, ca și ele, o „situație". Nu este un „principiu" al realității, din care să decurgă fenomenele acesteia, nici un adevăr formal (deși s-ar putea concepe o viziune organizată, care să înceapă ca în sistemele formale de astăzi : să presupunem că există o vocabulă „întru" cu o situație descrisă de „a fi întru" ; ce decurge de aici ?), este doar o situație. Dar situațiile pe care le „creează" celelalte prepoziții sînt sumare și înghețate. Riscul și sterilitatea prepozițiilor obișnuite este tocmai de a exprima poziții și așezări fără nici o tensiune în ele ; pînă și prepoziții ca „spre" au în ele odihna așezării pe o direcție prea sigură. Limbii noastre i-a plăcut să gîndească prin *întru* o prepoziție fără poziție exactă, ca o așezare mișcătoare sau în orice caz încărcată de o tensiune. Cît de puțin pare a fi rămas în *a fi întru* din *a fi în !*

Dar, cu un admirabil control al gîndului și al procesualității aduse de el, limba a făcut ca *întru* să păstreze totuși în el amintirea lui *în* și *înăuntru*, din latinescul „intro". Pretutindeni vedem lucrurile dinafară și orice înăuntru e privit din afară ; aici, cu *întru*, înăuntrul este văzut dinăuntru, ca dintr-o perspectivă nucleară. Subiectivitatea însăși a omului, atît de vinovată în fața exigenței de obiectivitate a științelor exacte, devine, cel puțin o dată, un privilegiu științific. Așa cum înțelegi ce e viața pentru că ai viață și cum înțelegi ce este omul pentru că ești om, poți înțelege ce înseamnă *a fi întru* pentru că ești o intimitate proiectată în lume. Ca individualul tău faci experiența realității individuale, așezate *întru* ceva. Iar dacă individualul deschis către un general este prima treaptă către ființă, cu sinea ta poți încerca să vezi ce este în sinea ei ființa.

DESPRE FIINȚĂ ȘI CELE DOUĂ DEVENIRI. Ești întru ceva (un gînd, un proiect, un înțeles de viață, o lege). Aceasta înseamnă, într-un sens, că ești învăluit și totalizat de ceva care e mai puternic decît tine. Fie că ai ales să fii *întru* el, fie că ai devenit conștient de-a fi fost *întru* el de la început, înțelegi că identitatea ți-o dă acest învăluitor fără identitate încă. Pentru că, așadar, nu te mai poți investi fără natura lui, îi cauți numele, definiția, hotarele. Dar nimic nu-ți poate arăta *din afară* hotarele lui, căci ești și rămîi *întru* el ; tot ce vezi este că faptul de-*a fi întru* el îi mută statornic dinăuntru hotarele, așa încît învăluitorul care-ți dă identitate n-are nici el identitate stabilă, ci și-o capătă odată cu a ta.

Atunci ceea ce te adeverește are nevoie de adeverirea ta și este pe măsura puterii tale de-a adeveri. Deși nu-i poți da măsura deplină, nu ești mai puțin purtătorul ființei lui, și recunoașterea pe care i-o acorzi este cunoașterea măsurii lui. Ființa *întru* care ești e, astfel, pe măsura tăriei tale de înființare.

Și totuși ești *întru* ființa învăluitorului și nu de la sine ființător. Ești permanent dincolo de tine, în rostul pe care încerci să-l identifici și care-ți apare înainte ca un scop, dar care este la fel de bine mijlocul tău de-a intra în ordinea ta. El este orizontul în care ești așezat și în care de fapt te reașezi tot timpul, ca în răspunsurile acelea care abia ele nasc întrebările. Dar el este în același timp și miezul tău, principiul tău organizator, așa cum totalitatea se rostește prin părți, se pune în rost, făcîndu-le și pe ele să intre în rostul lor. Mai adevărată decît ființarea lui sau a ta este ființa voastră comună, solidaritatea voastră.

Iar solidaritatea este, la rîndul ei, *întru* ceva : *întru* această împlinire comună. Cînd orice exterioritate s-a pierdut, abia atunci situația începe să aibă un nume : este acea de „a fi întru".

Experiența aceasta directă în subiectivitatea umană, sau mai bine în sinea omului, poate descrie ceva din lucrările ce se petrec în orice *totalitate* desfășurată. În așezarea sa deschisă, *a fi întru* trimitea de la început la un tot, în sînul căruia este și lucrează partea. Dar spre deosebire de alte situații, unde totul este de asemenea implicat, dar este presupus a preexista, „întru" îl face abia el cu putință. *A fi în* implica și el un tot, dar de fiecare oară unul gata dat. *A fi întru* poate fi

și într-un tot ce nu există încă sau care, ca adevărurile științei de astăzi, se „educă“ și el.

Cu o parte care nu e cu adevărat parte și un tot care nu este nici el unul stabil, se constituie acum universul lui „a fi întru“. În această procesualitate nimic nu-și păstrează identitatea, nici totul, nici partea, nici orizontul, nici așezarea, nici aflarea. Toate s-au sudat. Toate sînt de-a una, în *a fi întru*. Dar toate sînt și către una. Totalitatea în expansiune, prin deschiderea ce se crea și prin „cîmp“, se rezolvă într-una de concentrație. *A fi întru* exprima, în primul moment, lărgirea; acum totalitatea s-a maturizat, putînd exprima restrîngerea. Ceea ce se preface, cu *a fi întru*, este *numai întru ceva*, strîngînd risipa lumii în întruchipările ei. Dar dacă nu vrei să regăsești întruchipări anumite, poți încerca să vezi aici exercițiul pur al structurii descrise, de la totalitatea în expansiune la partea purtătoare de tot, la totalitatea închisă ca un orizont asupra părții, apoi la totalitatea sudată cu partea, la cea devenită principiu de organizare și orientare a părții, pînă la totalitatea de restrîngere și focalizare într-un punct.

Așa ne este *ființa însăși*: un întreg, care nu e un întreg dat, deși ființa lumii s-ar spune că este totalitatea în expansiune a celor ce „sînt“ în lume; ci un întreg ce se trage înspre fiecare parte, făcînd ca aceasta să fie purtătoare de ființă, de întreg. E o totalitate ce învăluie partea, ca un orizont al ei; una ce se contopește cu partea, devenind intimitatea ei, ca și principiul ei de organizare și făcînd ca tot ce este să tindă către o ființă în sînul căreia dintru început este, să caute aceea ce și deține, să se orienteze către sensul propriu și să se cufunde în acesta ca într-un temei unic.

Așa e și *adevărul* : o totalitate și el, care nu poate rămîne totalitatea simplă a adevărurilor la plural, ci care este de așa fel încît orice adevăr parțial ar trebui să se ridice la puterea Adevărului. Sau este un orizont în jurul fiecărui demers de adevăr. Dar nu e în același timp și tot ce e mai intim în fiecare adevăr ? În situația creată de *a fi întru*, paradoxul acela al adevărului, semnalat încă de antici, cum că nu poți să-l recunoști decît dacă îl cunoști dinainte, începe să-și piardă ascuțișul. Întocmai ființei, adevărul nu e urmărit pentru că e total neștiut, ci o anumită cunoaștere a lui e cea care deschide cîmpul căutării lui. Căci acea cunoaștere este în primul rînd știința organizării și orientării unei căutări, cu năzuința de a afla adevărul în concentrare acum și nu în expansiune, ca la început — tot după modelul lui „a fi întru".

„Întru" este, așadar, o fericită vocabulă a strămutării, a devenirii. Tot ce este e *altceva*, spune în definitiv cultura ; imediatul nu este imediat, ci el însuși îndepărtat, așa cum știința străvede legea în individual, sau arta esențialul în real. Dar strămutarea cea mare este cea pe care o dă tema gîndirii însăși. Căci tema gîndirii, după antici, a fost ființa ; tema ei, după unii moderni, devenirea. Dacă însă tema adevărată, dindărătul acestora, ar fi devenirea adevărului însuși și devenirea *întru* ființă ?

Dacă am admite o clipă că devenirea se opune ființei — cum s-a spus prea des, cu riscul de-a preface devenirea într-o disoluție și ființa într-un îngheț —, atunci ar trebui recunoscut de asemeni că limba și spiritul românesc ar avea mai ales organul ființei. Modalitatea du-

ratei, a permanenței (atribute pretinse ale ființei) au trimis la neobișnuit de multe adverbe, în limba noastră, iar adverbul este cel care creează echilibrul mai subtil al gîndului, căci îi pune în ordine neliniștile, verbele. Spunem : totdeauna, veșnic, mereu, de-a pururi, statornic, întruna — dincolo de formațiile curente și în alte limbi, cu prefix negativ : necontenit, neîncetat, necurmat, nesfîrșit. Dar dacă avem direct trimitere la „ființă" prin atîtea expresii, avem totodată și pentru devenire un instrument de investigație, poate de neînlocuit, pe „întru" tocmai , care ne va readuce, cu devenire cu tot de astă dată, la ființă.

Devenirea nu poate fi decît *întru* ceva, respectiv întru ceva care ține ; ea presupune o formă de consistență. Ceea ce este în dezlegare nu are devenire, ci doar mișcare, schimbare, prefacere, sau succesiune, dezvoltare, desfășurare, evoluție ori transformare. Dar nici una din acestea nu se substituie devenirii, chiar dacă devenirea *le presupune pe toate.*

Un rîu nu devine, ci curge. O transformare matematică nu devine, ci se desfășoară. Stările vremii nu devin, ci se succed. Nici una din aceste manifestări ale realității nu are loc cu necesitate *întru* ceva. Devenirea se ivește, în ele și cu ele cu tot — de la simpla mișcare pînă la transformare —, abia din clipa cînd s-a obținut, de către natură sau om, o întruchipare a situației descrise de „a fi întru". Devine ceea ce este *întru* ceva ; și devine însuși lucrul (orizontul, întregul) *întru* care este ceva ; sau, laolaltă sudate, devin partea și întregul, lucrul și orizontul, învăluitul cu învăluitor cu tot. Nu poate deveni decît o totalitate de fiecare clipă, așadar ceva care, devenind, se reașază statornic ca totalitate.

Se ştie că anticii n-aveau înţelegere pentru devenire. După ei, atunci cînd ceva e nedeterminat, este în nefiinţă, în singura formă de nefiinţă, pentru ei, materia indistinctă ; cînd ceva este în act, înseamnă că e împlinit, aflîndu-se în ţinta sa atinsă, în ţelul său. Aşadar, între nefiinţă şi fiinţă nu ar fi loc pentru devenire, ci doar pentru actul violent al naşterii. Ceva ar fi sau *în* ţintă sau în *afară* de ţinta sa.

Dar nu poate fi şi *întru* ţintă, cu o a treia modalitate ? Şi tocmai aceasta e devenirea, care exprimă nu capetele de drum, ci drumul însuşi, cu capete cu tot. Ceea ce e în devenire a părăsit informul materiei de început, dar nu e nici în forma, deplin obţinută, a capătului atins ; este *întru* forma aceea, cu ea cu tot, modelîndu-se prin ea şi făcînd ca ea însăşi să se modeleze prin devenire. De aceea anticii n-au problematica devenirii (chiar dacă o implicau oricînd) ; sau dacă au una, este problematica extremă, cu risc de disoluţie, a lui Heraclit.

Dacă acum confrunţi pe „a fi întru" cu viziunea unora din orientările modernilor, te afli în situaţia opusă, a devenirii fără capete. Cel puţin aşa o înţelegea Nietzsche, cînd spune (în aforismul 357 din *Fröhliche Wissenschaft)*: „Noi germanii sîntem hegelieni chiar dacă n-ar fi existat Hegel, în măsura în care [...] atribuia instinctiv devenirii şi desfăşurării un înţeles şi un preţ mai plin decît lui «ceea ce este» ; noi cu greu dăm crezare îndreptăţirii unui concept ca acela de fiinţă".

S-ar putea ca în interpretarea aceasta să-şi facă loc mai degrabă tema nietzscheeană şi goetheană a unei deveniri de „dincolo de bine şi de rău", decît viziunea lui Hegel însuşi. Dar nu e mai puţin adevărat că fiinţa şi nefiinţa le-au putut părea *anterioare*, măcar logic, de-

venirii, care ar reprezenta „sinteza“ lor ; în timp ce „a fi întru“ exprimă, pentru devenire, o situație într-atît de originară încît se poate spune, din perspectiva ei, că ființa și neființa nu *fac* devenirea, ci se *desfac* din ea. Așa cum în fizica modernă anumite particule se descompun în elemente din care n-au fost compuse niciodată, lecția lui „a fi întru“ este că ființa și neființa sînt termeni spre care *deschide* devenirea, în care se desface ea ; iar cu aceasta, lumea reală, cu binele și răul ei, cu împlinirea sau dezagregarea ei, iese din oarba „nevinovăție a devenirii“, adică din neutralitate.

Căci întru *ce* devin lucrurile ? Fie întru ceea ce este, fie — ivindu-se doar o clipă — întru ceea ce nu este, Ființa și neființa gîndite izolat sînt *secunde*. De o ființă și neființă de primă instanță nu se poate întreba cel care este *în* orizontul ființei și al neființei. Dar ceea ce se află în orizontul lor le poate lărgi orizontul, chiar dacă nu poate ieși din el. Ceea ce devine poate spori sau scădea ființele lumii.

Ființa se ivește ca noutate. Așa se întîmplă și în cazul omului, care e mai expresiv decît al lucrurilor, spre a face vădită devenirea și sorții ei de ființă. În mod normal omul se află *în* ceva, stînd sub o totalitate ori alta a naturii și societății, unde n-are, *ca ins*, nici ființă, nici neființă. Omul e astfel „numărat“, adică e un exemplar între exemplare, ca într-o stinsă teorie a mulțimilor. Închis așa, el se găsește dinainte predat statisticii. I se pot întîmpla tot felul de lucruri, astfel că are parte de mișcare, schimbare, înnoire și transformare, chiar evoluție, dar nu poate intra de la sine în devenire. De unde începe devenirea, fie cea istorică a colec-

tivităților, fie cea individuală? De unde încep, pentru om și societate, sorții de-a ieși din statistică?

În cazul insului, e limpede: cînd intră sub atracția unui adevăr, a unui sens de viață ori a unei idei modelatoare, el înfrînge condiția de *a fi în* și trece în cea de *a fi întru* ceva. Acel termen de atracție poate să nu fie un adevăr, un sens ori o idee gata constituite, ba chiar niciodată nu sînt constituite, pentru cel ce se deschide către ele și devine odată cu ele, dar nu e mai puțin termenul *întru* care se petrece devenirea, cel la care ea se raportă statornic, chiar dacă îl întruchipează schimbat de fiecare dată. Cunoașterea omului intră în felul acesta în „devenire", sub un adevăr în același timp aflat și căutat, așa cum viața unui exemplar uman, scos din statistică, sau a unei colectivități care s-a integrat procesului istoric intră în devenirea sub un sens, sau așa cum productivitatea lor comun umană trece în creativitate întru o formă de armonie superioară și conștient înregistrată. Atunci abia se naște noutatea, cu sorții de a aduce ființa, care e întotdeauna ceva neașteptat lumii.

Devenirea totuși pleacă de jos, de sub om, de la lucruri, chiar de la cele inerte. Căci la fel cum ce e viu poate să nu aibă parte de devenire, ceea ce e inert poate să intre în schemele ei, care păreau să fie privilegiul vieții. De un asemenea privilegiu se învrednicește și materia haotică, aducînd astfel devenirea și noutatea în propria ei lume.

Noutatea și pregătirea ființei prin devenire, în universul cunoscut, le aduce întîi *unda* din fizică. Ea este un fel de a fi *întru* vibrația inițială, reluată și ducînd la devenire în puritatea ei elementară: devenirea identică.

Dar devenirea simplă a undei se fixează în devenitul materiei moarte, care e de fiecare dată o împachetare de unde. Un alt fel de *a fi întru* va ști să regăsească devenirea în sînul sau cu elementele devenitului chiar. Este *organicul*, care iese din închisoarea lui *a fi în*. Astăzi știm că organicul se instituie printr-un cod genetic și că sensul lui de existență este un : *a fi întru* acel cod. Acum devenirea nu mai e una spectrală, ca la undă, ci una reală și nu mai este una de identitate, ci una de diversificare înăuntrul biotipului sau biotiparului.

Ce limpede apare, cu organicul, faptul că orice devenire este o modalitate concretă a situației descrisă de „a fi întru". O nouă perspectivă de ivire a ființei se naște, odată cu refacerea devenirii în organic. Pînă acum ființa n-a fost decît o vibrație, cu unda, sau un ansamblu de elemente, cu devenitul anorganic : lucrurile s-au prefăcut că sînt, nu au fost cu-adevărat. Cel mult au avut parte de o ființă infuză, de acea formă de consistență pe care o pune în joc orice devenire, în desfășurarea sau desfășuratul ei. Cu organicul, însă, devenirea se instalează în sînul realității și aduce o noutate extraordinară a pămîntului nostru, de care nu știau unda și anorganicul : ființa *sporitoare*.

Cum ai putea crede că ființa este o formă de îngheț al lucrurilor, sau chipul lor de fixitate în elemente? Creșterea și sporul, împlinirea și diferențierea nu pot fi decît ale *ființei*, iar concepțiile care nu caută ființa într-o asemenea devenire crescătoare, ci în elemente eterne sau în sensuri ultime, sfîrșesc sau la particulele nucleare, sau atunci în inefabil, ca Heidegger.

Organicul a preluat în el ceva din expansiunea undei, care se distribuie fără să se împartă, așa cum se distri-

buie fără să se împartă viața. Peste lumea devenitului acestei trepte, care e materia anorganică stătătoare, el s-a revărsat, din începuturile seminale cele mai modeste, cu o putere de răspîndire pe care trebuie s-o numești de ordinul *ființei*, cu riscul altminteri de a nu mai spune ceva cu înțeles despre ființă. Organicul copleșește masivitatea anorganicului oriunde apare, tocmai cu tăria devenirii, purtătoare de ființă, asupra devenitului care blocase ființa.

Dar cît anume poate exprima organicul din ființă, o arată el însuși. Dacă deschide către ea, el nu o instituie cu adevărat, căci devenirea lui *se închide* pînă la urmă asupra ei însăși. Devenirea aceasta diversifică tiparul întru care este, dar nu poate ieși din condiția lui și se reia neîncetat. *A fi întru*, în cazul organicului, este numai *întru* ce-i e dat. Abia omul va putea deveni întru altceva decît este el dinainte. Abia el va da premisele ființei. Firea organicului urcă numai pînă la o împlinire care se reia, așa cum se refac, înăuntrul speciei, exemplarele și așa cum „devin“ ele, pînă la treapta cînd pot pune pe lume o nouă existență, care să devină și ea. Reluarea neîncetată este condiția organicului, a cărui devenire sfîrșește prin a fi o întru mai departe devenire.

Există atunci două deveniri, ce se înmănunchează în om, dar cu orientări deosebite : o devenire întru devenire și una întru ființă. Prima a fost înțeleasă ca devenirea însăși, opusă ideii de ființă, ca în citatul lui Nietzsche și în viziunea lui Goethe. Dar și ea trebuie să fie înțeleasă prin ființă, ca o neîmplinire a ei. Devenirea întru ființă, în schimb, poate fi recunoscută ca însăși teza ființei.

Cei care au gîndit și invocat ființa au copleșit prea mult pe om cu masivitatea ei. Trebuie să fim eliberați, nu copleșiți de ea. Ființa este o *lysis*, o dezlegare, iar nu ceva dat, îndărătul sau în fața noastră. Sau dacă e și îndărătul și în fața noastră, este ca un „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, o mare, o interminabilă noutate.

Findcă „întru“ e cel care ne-a dat sugestia devenirii întru ființă, gîndirea infuză românească asupra ființei trebuie să aibă un caracter deosebit. Într-adevăr, un *alt* sentiment al ființei decît cel de copleșire a ieșit la iveală în orice viziune românească. Ființa are aici o bună, o pozitivă libertate. Lumea nu e sub ființă, nu e în ființă, este *întru* ea. Așa fiind, lumea are libertatea de-a rămîne în devenire — ceea ce înseamnă în căutare și aflare, iar uneori chiar în rătăcire — cu sau fără amintirea ființei.

Căci putem vorbi despre două deveniri. Una e cea întoarsă asupră-și, o devenire numai întru ceva, ca o reluare neîncetată, satisfăcută ori nesatisfăcută cu sine, și ea poate reprezenta o adevărată uitare a ființei, alta este devenirea cu năzuința ființei în ea. Potrivit cu aceste două deveniri se și împarte lumea omului, cum se împarte judecata lui, ca și cultura în întregul ei.

Sub această dublă devenire trăiește, făptuiește și creează omul. Nici vorbă ca devenirea întru ființă să triumfe *de la sine* în existența umană. Partea de devenire întru devenire este încă și în om copleșitoare. Peste tot ce e vegetabilitate și animalitate, în ființa umană, bioritmurile firii își pun pecetea, și omul trăiește sub refacerea necurmată a vieții, ca într-o devenire întru devenire pe care uneori o poate idealiza, dar căreia nu i

se poate sustrage. Totodată, în zonele superioare ale existenței sale, ca societate sau ca ins, omul poate trăi sub variate forme de devenire întru devenire.

Într-atît s-a rafinat devenirea întru devenire, în cadrul existenței umane, încît un întreg domeniu de creație liberă a omului, o creație ce părea să fie de ordinul tentativei unei deveniri întru ființă, am putea spune că riscă să rămînă în limitele unei deveniri întru devenire, dacă omul nu-și gîndește așezarea sa în lume și societate. Este vorba de *tehnică*. În ea însăși, tehnica e o noutate în sînul firii, cu alt stil și alt orizont decît ale ei. Dar nu numai că, prin reușita și proliferarea ei, tehnica a intrat ea însăși, în cadrul societății din Occident, într-o devenire ca a firii, sporind adesea orbește și punînd pe lume tot felul de făpturi cu sau fără necesitate, dar ea poate duce la o potențare a firii din om și din afara lui, care să arate nonsensul deveniri întru devenire al acestuia ; poate duce, la limită, la „o tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte", adică la o prelungire de viață care să nu aibă conținut corespunzător pentru om, cum duce la atîtea mijloace care nu slujesc un scop lămurit, dar devin ele însele scopuri, și sînt atunci de repudiat ca atare, pentru că mistifică ideea de scop uman.

Fenomenul straniu din a doua jumătate a veacului XX, cînd tineretul societăților care nu știu să fie decît de consum, pe baza unei tehnici mai înaintate, s-a ridicat împotriva unei împliniri în ordinea satisfacerii nevoilor, s-ar putea înțelege drept o exacerbație a conștiinței că devenirea întru devenire, acum rafinată la nivelul omului, este suverană în lumea lui. O întreagă

lume a civilizației burgheze triumfă, dar se și clatină în adîncul ei, sub semnul devenirii întru devenire.

Și totuși, ceea ce e izbitor, la om, nu este faptul că devenirea întru devenire a luat forme atît de rafinate încît să ducă la exasperare. În ciuda unor aparențe de exclusivitate, conducînd la sentimentul de nonsens al vieții și societății, devenirea întru devenire a fost totdeauna intim împletită, la om, cu putința unei deveniri întru ființă. Totul, de la biologie în sus, este în duplicare la om ; în speță totul se distribuie după devenire întru devenire, de o parte, și devenire întru ființă, de alta.

Ce neașteptată și totuși limpede înscrisă în om este prezența celor două forme de devenire, pînă și în acest produs al societății care e *limba*. Dacă înțelegi că în cuvinte se poate concentra întreaga lucrare a limbilor, așa cum lucrările felurite ale gîndirii se concentrează în concept, atunci poți vedea în cîte un cuvînt o adevărată devenire întru ființă. În chip obișnuit, cu rostul lui de comunicare, cuvîntul poartă în el o simplă devenire întru devenire, conținuturile de gîndire revenind obligatoriu la același sens — cum se întîmplă în limbile artificial construite — și refăcîndu-se ca și ritmic doar întru el. Dar cuvîntul însuși, cu orizontul lui de înțelesuri, este în viața reală a limbilor o totalitate deschisă, devenirea gîndurilor *întru* el sporindu-i făptura și încărcîndu-l cu tot mai multă ființă. Într-un fel, cu fiecare cuvînt se petrece această pendulare între cele două deveniri, dar la unele cuvinte amplitudinea pendulării e semnificativă pentru tăria gîndului.

Ni s-a părut că întîlnim în cuvîntul românesc „cădere“ una din cele mai frumoase ilustrări cu putință pentru devenirea întru ființă a cuvintelor. Cu vertigi-

noasa lui prăbușire, cuvîntul ar părea să nu poată spune mai mult decît i-a trecut ca sens prototipul latin. *A cădea* nu poate fi decît *a cădea*; cel mult *a cădea bine, a se potrivi,* cum putea da de înțeles și cuvîntul latin. Dar s-a petrecut, ca peste tot la om, o devenire cu acest cuvînt, și el a început nu numai să cadă mai lin, nu numai să cadă bine, dar și să exprime „cazurile", așezările, situațiile variate ale lucrurilor, pînă la cazuistica lor, ba chiar să arate cum se desfășoară ele organizat odată cu cadențele lor. Dacă și în alte limbi neolatine devenirea cuvîntului acestuia i-a corectat căderea pe verticală într-o desfășurare pe orizontală, în limba noastră devenirea întru ființă a cuvîntului l-a trimis mai departe, pînă la a-l învesti într-adevăr cu titlurile ființei. Căci la noi curba devenirii semantice a lui „a cădea" a început în chip surprinzător să urce, și dacă verbul *a cădea-cădere* păstrează încă sensul inițal, în schimb substantivul verbal „cădere", cu aceeași formă deci, poate însemna învestirea: a avea căderea de a fi, de a face.

Dar așa fiind, cuvîntul nostru este, într-un sens, descrierea traiectoriei însăși pe care se înscrie devenirea, ce înseamnă la origine, cu *de-venio* (ca *de-duco*, sau *decurrere, decursus),* o venire de sus în jos, o devenire întru generație și corupție, adică întru pieire, cum spuneau anticii, apoi trece la moderni întru devenire; și este — atît la antici cît și la moderni, în fond — devenirea căreia îi poate reveni „căderea", adică demnitatea de a institui ființa. Cuvîntul acesta are căderea de a spune ce se cade și ce nu se cade, ce poate ține și ce nu ține, respectiv ce anume are *căderea de-a fi,* ultima „cădere", respectiv urcare.

Dacă am vorbit despre devenirea întru ființă a cuvîntului în general, pe plan semantic, am putea la fel de bine vorbi astăzi despre o devenire întru ființă a cuvîntului, în sens ontologic, adică de o trecere a cuvîntului în ființă. Pentru antici, era o problemă dacă e vorba de ceva natural ori convențional, în cazul cuvîntului. Dar știința de astăzi, care a integrat cuvîntul în rîndul semnelor, cu semiotica, a putut arăta ce tărie ontologică au cuvîntul, codul, semnalul după care chemi și manevrezi lucrurile. Astăzi obiectele cosmice sînt chemate după numele lor (prin unde și cod) și așa încep să apară și făpturile pămîntului, cu codul genetic. Dar ce înseamnă ființa, dacă nu ceea ce face ca lucrurile să fie cu drumul lor cu tot și cu rezultatul lui ? În istoria omului, cuvîntul a „devenit întru ființă“, la propriu.

Sînt așadar *două* deveniri peste tot în lumea omului. Cînd devenirea întru devenire, stîrnită de om și suprapusă devenirii întru devenire a firii din afara și din ființa omului, aduce cu demonia ei (cu tehnica modernă apuseană) atîta cutremur lumii, este cazul să ne reamintim de partea largă și bună — deși nu fără riscuri și ea — pe care o are în om devenirea întru ființă. Odată cu aceasta, nu numai demersurile omului intră în duplicare, dar și concepțiile lui. Va fi, de pildă, un timp al devenirii întru devenire, care e poate timpul însuși, în înțelesul lui obișnuit, dar s-a ivit cu omul și un timp al devenirii întru ființă, cu înfăptuirile lui și cu devenirea lui rostitoare.

Nu vor fi, oare, alte înlănțuiri, cu devenirea întru ființă ? nu va apărea altă spațialitate, la fel cu altă temporalitate ? În orice caz vor apărea spațiul cel nou și timpul cel nou al *creației*. Să ilustrăm, această devenire

întru ființă a creatorului, obținută din viziunea românească a lumii, cu unul din cei mai stranii creatori apăruți în istoria culturii : cu Brâncuși.

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ. Tot cu o creație românească, așadar, vom încerca să ilustrăm și ființa ca ființă. Totul ne-a condus — cu presimțiri, simțiri și concepte românești desprinse din creații populare și culte ale istoriei noastre, spre a nu mai vorbi de geniul limbii — la un răspuns pentru ființa *lucrurilor*. Dar pentru ființa ca ființă, aceea care reiese și ea din adîncirea lui „a fi întru", drept devenire întru ființă ? Ne luăm cutezanța să o ilustrăm cu un aspect, poate cel esențial, din creația îmbibată de o abia începătoare conștiință filosofică, deopotrivă populară și cultă, a lui Brâncuși.

Este ceva izbitor în opera sculptorului român. Chiar dacă prin imposibil cineva i-ar contesta valoarea, nu-i poate contesta caracterul, poate unic în istoria artei, de *universalitate*. Și nu se întîmplă aceasta numai pentru spectatorii umani, culți și chiar inculți, care totuși pot fi făcuți să înțeleagă ceva din *Cocoșul* lui Brâncuși, de pildă, sau dintr-un zbor de pasăre, spre a nu mai vorbi de *Coloana fără sfîrșit ;* o spunem chiar gîndindu-ne la un spectator extraterestru. *Parthenon*-ul, catedralele, sau *Venus din Millo* și *Gînditorul* lui Rodin, orice creație de artă, chiar un monument ce nu se vrea de artă, dar poartă în el spiritul, ca Piramidele, nu ar fi de la sine inteligibile unei ființe extraterestre. Ar fi necesar să i se dea acesteia un minimum de lămuriri. În schimb cîteva, cel puțin, din operele lui Brâncuși ar fi înțelese de-a dreptul.

Cînd, în anii trecuți, *Cocoșul* lui Brâncuși (sau unul din cocoșii săi, căci aproape toate operele sale au izo-

topi, ca în viziunea românească a ființei și așa cum au substanțele lumii) a fost așezat în fața *Parthenon*-ului, s-a adus fără îndoială un omagiu măiestriei lui Brâncuși. Dar nu și inteligibilității artei lui ? Ba mai mult, vom pretinde — independent de valoarea artistică intrinsecă a operei antice față de opera contemporanului nostru — că marele străin ar înțelege ceva din *Cocoș*, în timp ce ar ridica din umeri (dacă ar avea umeri) în fața *Parthenon*-ului, nedumirindu-se cu atît mai mult cu cît *Parthenon*-ul ar fi restaurat în forma sa originală.

Se va spune : de o parte este o operă de artă cu un conținut spiritual, de alta un fel de schemă și o sugestie de operă. Dar piramida nu este și ea o schemă ? Iar operele lui Brâncuși n-au, și ele, un conținut spiritual ?

Toate creațiile omului par să aibă un înăuntru = *înăuntru*, cum are Piramida mormîntul ei ascuns ; în schimb, ceva de ordinul Cocoșului are un înăuntru = în-*afară*, are sinea lucrului dezvăluită : este un cîntec ce crește, o făptură sau un gîtlej ce crește, într-un cuvînt o creștere, ca și în Coloană, iar așa ceva se percepe de către oricine, chiar dacă nu știe de Cocoș și de cucurigu.

Operele lui Brâncuși sînt în universalul ființei, în „esență", spune el însuși, nu mai sînt în simpla existență. Dar aceasta înseamnă că ele sînt cu adevărat în *universalul* ființei, exprimînd ceva din ființa ca ființă. Chiar cîte o operă ce exprimă mai mult o ființă anumită, ca *Domnișoara Pogany* — cu atît mai mult o făptură specifică dar în generalitatea ei, precum sînt : *Muza adormită, Măiastra, Țestoasa* — intră în ființa generală, atunci cînd se reiau în alte versiuni. Dacă străinul n-ar înțelege ce reprezintă *un* chip al domnișoarei Pogany, ar

înţelege ce sînt izotopii unei aceleiaşi făpturi şi ar vedea în ei aceea ce sugerăm aici pentru fiinţa însăşi : un fel de devenire întru fiinţă a unei făpturi, reflectînd devenirea întru fiinţă de ordin general. Dacă, la fel, el n-ar prinde universalul zborului din zborul *unei* paseri, ar înţelege universalitatea şi o formă de esenţială fiinţare din zborurile reluate.

Şi cum să nu-i apară ceva cu înţeles în *Masa tăcerii* sau în *Coloana fără de sfîrşit?* Îi poate fi limpede că este, în cazul Mesei, nu numai o *prezenţă,* într-un obiect central cu puii lui, cu multiplul lui, cu organizarea lui, dar i-ar fi limpede şi că este acolo o *absenţă ;* că Masa cu scaunele din jurul ei mai aşteaptă ceva, ori au fost părăsite de ceva, ca atomul ionizat prin pierderea unui electron. Tot ce ştie el — şi ceva trebuie să ştie şi străinul extraterestru : *numărătoarea,* adică unitate şi multiplicitate, *naştere* de fiinţe vii, adică prefigurare de viaţă, *gîndire* raţională, adică deschidere dintr-un gînd a unui evantaliu de gînduri — totul se poate înscrie, nu în schema, ci în concretul acestei Mese a tăcerii, care este în definitiv şi una a vorbirii, cum este atît una a Morţii cît şi a Vieţii.

Iar Coloana ? Cine nu ştie nimic despre româneasca devenire întru fiinţă, adică despre răspunsul pe care l-am putea sugera — dar fireşte sugera, numai — întrebării de veacuri a lui Aristotel (ce este „fiinţa ca fiinţă"), ar trebui să se uite atent la Coloana fără sfîrşit. Dacă vrea mecanicul, are acolo cea mai splendidă desfăşurare mecanică ; dacă vrea organicul, vede din plin creşterea nod cu nod, vertebrarea şi organicul propriu-zis ; dacă, în fine, vrea imaginea spiritului, găseşte acolo cea mai

perfectă reacție în lanț a gîndului. Vrea cumva infinitul ? Dar e tocmai ce i se oferă, incapsulat acolo. Iar toate acestea sînt cu putință pentru că Brâncuși s-a apucat să sculpteze ființa ca ființă.

Dar el a socotit că era de fapt „devenire întru ființă“, cum o simte infuz și cugetul românesc. Iar creația sa se dovedește cu atît mai semnificativă, pentru gîndire, cu cît este vorba de *sculptură,* adică de arta ființei statuare, pe de o parte, și de *piatră,* adică de materia ființei inerte, pe de alta.

Într-adevăr, sculptura este prin excelență arta ființei, a apolinicului, căreia i se opune devenirea dionisiacă. Parmenide, cu ființa sa nemișcată, a fost geniul filosofic al apolinicului, dînd imaginea Sculpturii absolute, sfera. Dar iată că, pentru fiul de țăran de la Hobița, sculptura nu mai este arta ființei, ci a unei stranii deveniri, pe care noi o identificăm drept devenire întru ființă. Așa cum, potrivit cu sentimentul românesc al ființei, aceasta din urmă se clatină, artistul face ca Nemișcarea să se clatine.

Gîndirea a simțit și ea nevoia să împletească devenirea cu ființa. Într-un sens, încă de la Platon se punea problema unei împăcări între Parmenide, preotul ființei, și Heraclit, profetul devenirii, dar împăcarea se făcea greu, cu renunțări și concesii de ambele părți. În zilele noastre gîndirea pur speculativă a încercat ceva și mai riscant decît platonismul ; un Heidegger s-a străduit să arate că Heraclit și Parmenide nu mai trebuie împăcați, căci sînt efectiv una, deși toți istoricii gîndirii, începînd cu Platon, recunoscuseră o adevărată opoziție între cei doi ; astfel încît gînditorul de astăzi, el însuși, trebuie să violenteze spusele lor, spre a putea cununa devenirea

unuia cu ființa celuilalt. Dar devenirea întru ființă vine să spună simplu că Heraclit, luat simbolic măcar, *este* cu adevărat una cu Parmenide, luat și el simbolic — chiar dacă istoricește cei doi au fost opuși ; iar Brâncuși nu o mai spune, ci o pune sub ochii noștri, în sculptură.

Nu numai că Brâncuși exprimă prin sculptură contrariul ei, fluiditatea, dar el merge pînă la generalitatea materiei (piatră, marmură, bronz, orice), ba pînă la esența ei, spre a propune prin ea contrariul. Căci orice ar fi materia, dacă ea nu e fulg sau puf de păpădie, nu poate exprima decît greutatea, în timp ce Brâncuși vrea ca ea să exprime ușurătatea, zborul, așa cum, în locul gravitătii ființei, sentimentul românesc intuia libertatea ei.

De aici — dacă cele două mari ordini ontologice, ființa și devenirea, au fost contopite, amintind de felul cum contopește limba românească sensurile opuse sudîndu-le, iar nu compunîndu-le exterior — simplitatea cu care Brâncuși poate face ca imposibilul să ia chip familiar și ca o lume de basm să devină realitate. Artistul, dealtfel, nu impune el realității naturale o lume de basm : o găsește în sînul realității chiar, așa cum găsește folclorul românesc peste tot feeria basmului. În orașul în care și-a înălțat *Coloana fără sfîrșit,* se pot vedea, așezați în grădina casei unde locuise el atunci, bolovani de piatră splendid șlefuiți nu de artist, ci de ape. Brâncuși găsise în apa Jiului o expresie directă pentru un fel de devenire întru ființă a pietrei.

Și la fel cum *vede* imposibilul sau îl obține simplu în natură, el îi dă chip de realitate, în zborurile exprimate prin piatră sau alt material și în pluralitatea unei persoane sau a unei făpturi unice, redate într-*altfel* decît își făcea succesiv, în timp, Rembrandt autoportretele.

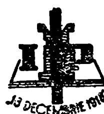
Căci acum nu mai sîntem în timpul curgerii ; dar sîntem într-un fel de timp şi într-o formă de curgere. Iar ca o nouă imposibilitate învinsă, sculptată totuşi simplu, el reduce la scara omului infinitul şi captează în sculptură de necaptatul.

Dar faptul că a reuşit să redea infinitul în finit, zborul în fixitate şi în materia inertă, identitatea într-o pluralitate care să nu fie de repetiţie ; faptul că putea pune sub ochii oricui devenirea în ordinea fiinţei, arătînd că numai astfel fiinţa „este" şi trebuie să fie, anume ca devenire întru fiinţă, pe toate acestea el le-a exprimat într-o statuie simplă de la începutul carierei sale — Cuminţenia Pămîntului —, o statuie ce reprezintă poate primul său gînd, aşa cum ar putea să reprezinte primul gînd sau ceva din prima zi cînd Pămîntul a început să gîndească.

CUPRINSUL

Lector: AURELIA BATALI
Tehnoredactor: AUREL BUCUR

Apărut 1978. B. T. 27.02.1978. Tiraj 10700 ex. broşate. Coli tipar 12,5.



Tiparul executat sub comanda nr. 1/1795 la
Întreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918"
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
Bucureşti,
Republica Socialistă România